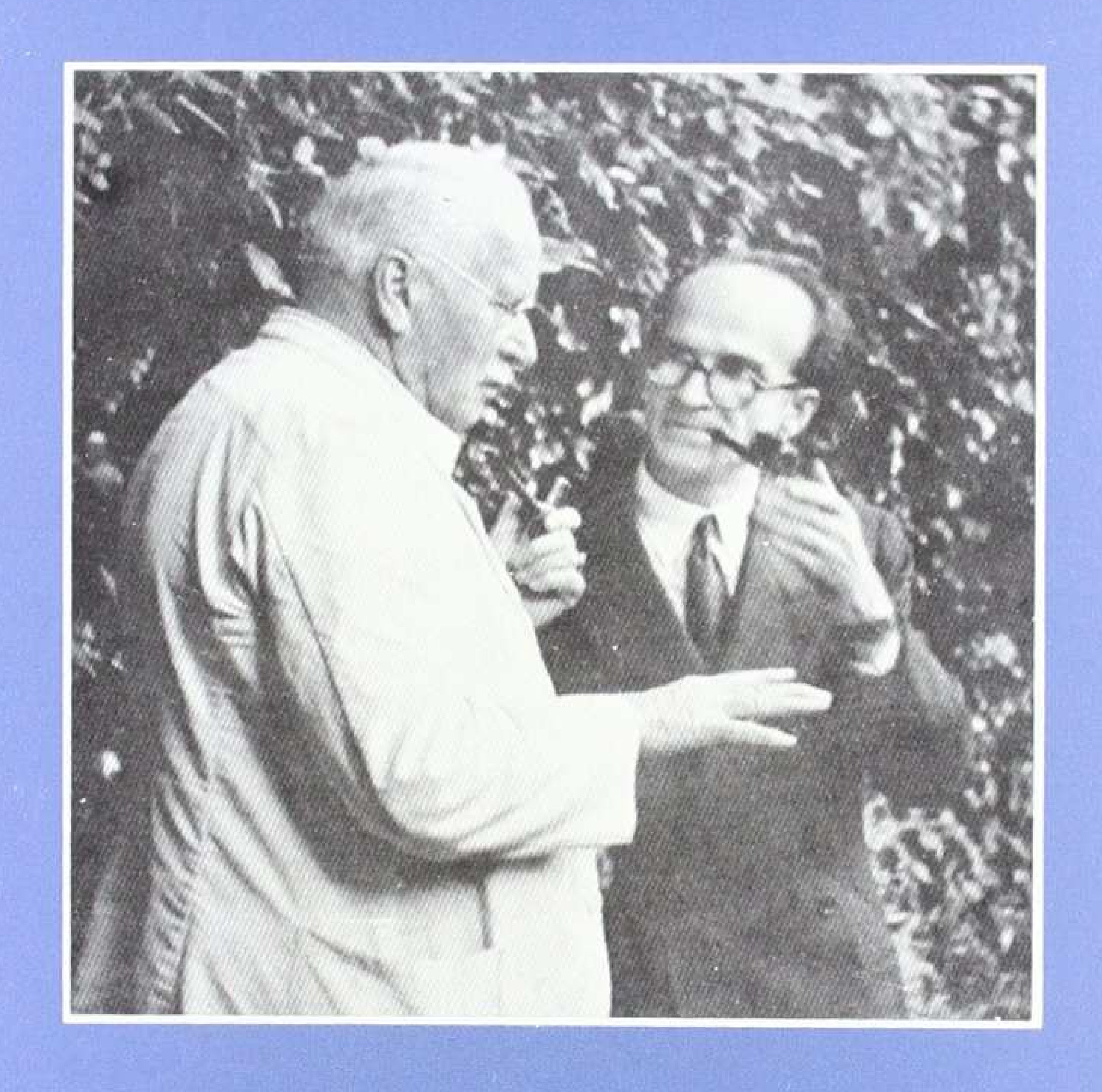


D. Allen

MIRCEA ELIADE Y EL FENOMENO RELIGIOSO

EDICIONES CRISTIANDAD

DOUGLAS ALLEN
Profesor de filosofía en la Universidad del Maine

MIRCEA ELIADE Y EL FENOMENO RELIGIOSO

Presentado por
MIRCEA ELIADE



EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

Este libro fue publicado por Payot, París 1982
con el título
Mircea Eliade et le phénomène religieux

Traducción castellana de
J. FERNÁNDEZ ZULAICA

Derechos para todos los países de lengua española en
EDICIONES CRISTIANDAD, SL
28020 Madrid 1985

Depósito legal: BU - 118. — 1985 ISBN 84-7057-370-5

Printed in Spain

Imprenta de Aldecoa, Diego de Siloe, 18. — 09002 Burgos 20178

CONTENIDO

PRESENTACION

Hace ya algunos años leí con gran interés el manuscrito de la presente obra. Conocía al autor, joven profesor de filosofía cuyo entusiasmo se repartía entre la fenomenología y el pensamiento indio, pero que comenzaba a interesarse cada vez más por los problemas de la historia de las religiones. Hemos discutido extensamente algunos capítulos, y este diálogo me ha resultado muy provechoso. Al aceptar, a petición del profesor Allen, la presentación de su obra, me proponía restablecer y prolongar el diálogo iniciado desde nuestros primeros encuentros.

Ahora me doy cuenta de la temeridad de tal empresa. Para ser eficaz y significativo, el diálogo entre el autor y su crítico debe tener en consideración todos los problemas planteados por su obra y todas las objeciones suscitadas por su crítica, aun a riesgo de ver que los comentarios del autor adquieren las dimensiones de un libro. En lo que a mí respecta, pienso escribir algún día toda una obra en que examinaré precisamente las objeciones presentadas por algunos de mis críticos responsables y de buena fe, pues los otros no merecen la atención de una respuesta. De momento, me siento obligado a limitarme a algunas observaciones de carácter más bien general.

Al intentar presentar lo esencial de mi postura metodológica, el profesor Allen ha subrayado acertadamente, en primer lugar, la importancia de la dialéctica de lo sagrado y, en segundo lugar, la función central del simbolismo religioso. Como he repetido en muchas ocasiones, lo sagrado resulta ser un elemento de la estructura de la ciencia, y no una fase de la historia de esta conciencia. Un mundo significativo —ya que el hombre no puede vivir en el «caos»— es resultado de un proceso dialéctico que los fenomenólogos y los historiadores de las religiones llaman manifestación de lo sagrado. La vida humana recibe un sentido, a imitación de los modelos paradigmáticos revelados por seres sobrenaturales (divinidades, antepasados míticos, héroes civilizadores, etc.). La imitación de los modelos transhumanos, es decir, la repetición ritual de los gestos realizados por los seres sobrenaturales en el origen de los tiempos, constituye una característica esencial de la vida religiosa. En los niveles arcaicos de cultura, *vivir en cuanto ser humano* es de por sí un *acto religioso*, pues la alimentación, la actividad se-

xual y el trabajo, al efectuarse según los modelos revelados por los seres sobrenaturales, tienen un valor sacramental. En otros términos, ser —o más bien hacerse hombre— significa ser «religioso».

La dialéctica de lo sagrado ha precedido a los demás movimientos dialécticos descubiertos luego por el espíritu y les ha servido de modelo. Por la experiencia de lo sagrado, el hombre ha captado la diferencia que hay entre lo que se revela como *real, poderoso y significativo* y lo que carece de estas cualidades, es decir, el flujo caótico y peligroso de las cosas, sus apariciones y desapariciones fortuitas y vacías de sentido. A fin de cuentas, la experiencia de lo sagrado ha abierto el camino al pensamiento sistemático.

Esto podría ser más que suficiente para suscitar el interés científico de los filósofos por el trabajo de los historiadores y fenomenólogos de la religión; pero hay otros aspectos de la experiencia religiosa que no son menos interesantes. Las hierofanías —es decir, las manifestaciones de lo sagrado expresadas en símbolos, mitos de los seres sobrenaturales, etc.— se comprenden en cuanto estructuras, y constituyen un lenguaje anterior a todo pensamiento reflexivo y que necesite una hermenéutica particular. Después de este trabajo hermenéutico, los materiales que se encuentran a disposición del historiador de las religiones presentan una serie de «mensajes» que esperan ser descritos y entendidos. Estos mensajes no nos hablan solamente de un pasado muerto hace mucho tiempo, sino que revelan situaciones existenciales de gran interés para el hombre moderno.

El profesor Allen ha insistido muy oportunamente en la importancia que concedo a los símbolos y al pensamiento simbólico en la interpretación del fenómeno religioso. En efecto —y por recordar sólo algunos rasgos entre los más característicos—, los símbolos pueden revelar una modalidad de lo real o una estructura del mundo que no son evidentes en el plano de la experiencia inmediata; su característica principal es su multivalencia, la capacidad de expresar simultáneamente varias significaciones cuya solidaridad no se observa de entrada. Los símbolos pueden revelar una perspectiva en la cual realidades heterogéneas se dejan articular en un conjunto o incluso se integran en un «sistema». Igualmente importante es la capacidad de los símbolos para expresar situaciones paradójicas o ciertas

estructuras de la realidad última, imposibles de expresar de otra manera (la *coincidentia oppositorum,* por ejemplo). Finalmente, hay que subrayar el valor existencial del simbolismo religioso, es decir, el hecho de que un símbolo *apunte* siempre a una realidad o a la situación en que se encuentra la existencia humana.

Para terminar, quiero añadir que la comprensión del simbolismo religioso se ha visto facilitada, en mi caso, por mi estancia en la India. Considero una gran suerte haber conocido la India cuando tenía solamente veintiún años, haber permanecido allí más de tres años y mientras estudiaba con el profesor Surendranath Dasgupta en la Universidad de Calcuta, haber tenido también la posibilidad de vivir con él en Bhowanipore, haber podido visitar la mayoría de las ciudades, los templos más importantes y, sobre todo, haber podido pasar seis meses en un *ashram* de Hardwar, en el Himalaya. El encuentro con una cultura de tipo tradicional, en una época en que los descubrimientos espirituales pueden todavía enriquecer y transformar la personalidad, ha tenido consecuencias considerables, que superan mi actividad de indianista. En efecto, la comprensión del simbolismo religioso, tal como se vivía sobre todo en los medios populares, me ayudó a comprender mejor el simbolismo todavía vivo de mi propia tradición, la de un pueblo de la Europa oriental.

De la misma manera, al profundizar en estos primeros descubrimientos se ha ido precisando con el paso de los años el interés por el folklore y las tradiciones populares (tanto europeas como asiáticas), por las religiones arcaicas, por las místicas y las técnicas chamánicas del éxtasis.

Al contar con cierta experiencia india, el mismo profesor Douglas Allen, ha sabido comprender la importancia de la India en mi formación intelectual. Le quedo sumamente agradecido por la atención y el cariño con que ha leído y meditado mis obras.

MIRCEA ELIADE

París, agosto de 1977

PROLOGO

Como veremos desde el principio de este libro y también a medida que avanza nuestro análisis, la obra de Mircea Eliade ha sido ignorada durante mucho tiempo por la mayor parte de los especialistas, tanto antropólogos, como sociólogos, historiadores, fenomenólogos, etc. Así, cuando Dennis Doeing y yo publicamos la bibliografía completa y comentada de Mircea Eliade hasta 1978, tuvimos la sorpresa de comprobar que en Francia no se había escrito ninguna obra sobre él, a pesar de que la mayor parte de su producción científica se ha publicado en francés [1]. Los historiadores de las religiones, tras leer algunos de sus libros, daban muestras de extrema reserva y hasta de franca hostilidad con respecto a sus ideas sobre historia y fenomenología de las religiones.

A juzgar por lo que afirmaba la mayoría, Mircea Eliade era un autor falto de sentido crítico y de toda consistencia metodológica, cuya obra no era más que una acumulación de hipótesis audaces y de generalizaciones abusivas, sin ninguna base objetiva. En pocas palabras, la principal crítica formulada contra él era su supuesta «falta de rigor metodológico».

Nuestra opinión y nuestras conclusiones son exactamente contrarias. La presente obra trata ante todo de metodología. Sostenemos que ésta, en el historiador y en el fenomenólogo de las religiones que es Eliade, se manifiesta sumamente elaborada y que su enfoque fenomenológico del fenómeno religioso procede de principios hermenéuticos fiables y coherentes a pesar de su complejidad aparente.

Nuestro estudio propone interpretaciones y formulaciones innovadoras. Aunque Mircea Eliade no haya hablado nunca, si no es incidentalmente, de su propia metodología, ni haya considerado necesario definirla de forma sistemática, nosotros trataremos de ir más allá de lo que él ha podido decir al respecto. A veces optaremos por tomar sus conclusiones como punto de partida, para luego deducir las hipótesis y los métodos impli-

[1] Cf. sección D: «Libros sobre Mircea Eliade», en *Mircea Eliade: An Annotated Bibliography,* por Allen/Doeing. Señalemos, con todo, que en París publicó Gallimard en 1981 *L'Herméneutique de Mircea Eliade,* por A. Marino, cuyo título original era *Hermeneutica lui Mircea Eliade,* 1980.

cados en ellas. En este sentido, los capítulos V, VI y VII de nuestra obra sitúan el debate más allá de sus propias posiciones, en un terreno que Mircea Eliade nunca ha abordado personalmente.

Nuestro «Esbozo biográfico y bibliográfico» será muy útil para ofrecer una visión de conjunto sobre su excepcional itinerario. Se trata en este caso del texto revisado y completado con una «cronología» que Doeing y yo establecimos en 1980 para el libro *Mircea Eliade: An Annotated Bibliography*. Se había redactado esta «cronología» actualizando las «referencias biográficas» que había proporcionado Eliade para el número 33, que «Cahiers de l'Herne» le dedicó en 1978. Los objetivos del presente estudio son los siguientes:

El capítulo I trata de ofrecer al lector los elementos necesarios para una mejor comprensión de la obra de Eliade, precisando lo que en ella conserva él —o rechaza— de la aportación de sus antecesores de los siglos XIX y XX, presentando igualmente los principales problemas que plantean a la hermenéutica contemporánea sus interpretaciones del fenómeno religioso.

El capítulo II destaca el antirreduccionismo básico de Eliade, su convicción profunda de la irreductibilidad de lo sagrado y su tesis, con frecuencia afirmada, según la cual toda religión depende de las estructuras de trascendencia en cada una de las manifestaciones de lo sagrado, en las que radica su forma esencial. En su principio de la irreductibilidad de lo sagrado se puede ver una variante de la *epoché* fenomenológica.

El capítulo III tiene como fin definir una de las dos nociones clave que, según Eliade, dominan toda la fenomenología de las religiones. La dialéctica de lo sagrado es para él una estructura universal gracias a la cual se puede distinguir entre fenómenos religiosos y no religiosos. Nos ha parecido conveniente reconsiderar nuestras anteriores interpretaciones de esta misma dialéctica, formuladas en «Journal of Religion» y en *Structure and Creativity in Religion*, y las hemos completado con otras estructuras, en especial la del «movimiento dialéctico» y la de «ocultación y camuflaje».

El capítulo IV estudia la segunda de estas dos nociones clave: el simbolismo religioso. Trataremos también de las asociaciones de sistemas simbólicos estructurados, coherentes, autónomos y universales, en que Eliade fundamenta su interpreta-

ción de los fenómenos religiosos. Muy sucintamente se puede decir que estas estructuras simbólicas constituyen la base hermenéutica de su metodología.

En el capítulo V pasamos revista a las grandes controversias metodológicas en relación con la «tensión» histórico-fenomenológica que, para investigadores como Pettazzoni y Eliade, y para muchos otros, caracteriza en nuestro tiempo las *ciencias de la religión*. Más concretamente, examinamos en él las diversas aportaciones metodológicas de la filosofía y de la fenomenología filosófica, y la manera en que iluminan con nueva luz los problemas que plantean la historia y la fenomenología de las religiones. Por eso, respondiendo a ciertas críticas hechas a Eliade por sus generalizaciones, consideradas como subjetivas y desprovistas de espíritu crítico, proponemos una «inducción fenomenológica», en vez de los métodos clásicos de inducción utilizados por J. Stuart Mill y numerosos empiristas contemporáneos.

En el capítulo VI ponemos en tela de juicio la neta distinción tradicionalmente establecida entre lo descriptivo y lo normativo, y sugerimos que las apreciaciones hechas por Eliade sobre ciertos fenómenos religiosos, considerados por él como «más verdaderos» o más «auténticos», son en realidad «valoraciones descriptivas». Por otra parte, juzgamos perfectamente justificado el rango privilegiado que confiere a las estructuras atemporales y ahistóricas en que basa su propia fenomenología. Finalmente, indicamos la jerarquía «vertical» que Eliade establece entre los diferentes niveles en que se manifiestan los fenómenos religiosos, a los que atribuye ciertos grados de «altura» o de «elevación», e insistimos en la importancia de su significado espiritual en relación con el conjunto de su metodología.

En el capítulo VII nos veremos obligados a reconocer que Eliade ha emitido, en efecto, ciertos juicios normativos que le han llevado más allá del simple dominio de la constatación descriptiva a que algunos autores quieren reducir la historia y la fenomenología de las religiones. En este capítulo mostraremos el puesto que ocupa la ontología en su pensamiento, así como los diferentes niveles de generalización de sus análisis, lo que nos induce a proponer un método de verificación de estos juicios, aun cuando sean de naturaleza ontológica y la generalización sea llevada hasta límites extremos. Examinaremos las principales críticas que ha merecido la obra de Eliade, por los jui-

cios normativos que contiene y la ontología que supone y, en especial, su supuesto «antihistoricismo» o preferencia por las religiones arcaicas y el cristianismo. Finalmente, analizamos la importancia que a sus ojos reviste la «creatividad» y su ardiente deseo de que se instauren nuevas antropologías filosóficas, en lugar de los «modos de ser» contemporáneos y occidentales, cuyo carácter particularista o fragmentario critica.

La historia de la presente obra muestra suficientemente lo que debe a mis publicaciones anteriores y lo que la separa de ellas y es totalmente nuevo. Comencé a interesarme por la obra de Mircea Eliade cuando estaba redactando mi tesis doctoral, *The History of Religions and Eliade's Phenomenology,* que defendí en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Vanderbilt en 1971. Luego retoqué la tesis y fueron apareciendo extractos de la misma en «Journal of Religion» y en «Darshana International» en 1972, así como en «Journal of Thought» un año después.

En 1975, la editorial Mouton Publishers aceptó publicar un texto revisado y retocado de mi tesis. Con cierto retraso, debido a una última revisión en 1976, la obra apareció en 1978 con el título *Structure and Creativity in Religion.*

En 1976 Jean-Luc Pidoux-Payot me hizo saber que había leído el texto del manuscrito todavía pendiente de publicación y que tendría interés en un libro ligeramente distinto. Los tres primeros capítulos de *Structure and Creativity in Religion* estaban consagrados a la historia de las grandes concepciones del fenómeno religioso y de sus diferentes enfoques a lo largo de los siglos XIX y XX. Lo más fundamental aparece, en forma resumida, en el capítulo I del presente libro. Payot, por su parte, deseaba un estudio en el que se insistiera de forma especial en la obra de Mircea Eliade.

El texto encargado por ediciones Payot lo redacté durante mi año sabático mientras, liberado provisionalmente de mis obligaciones en la Universidad de Maine, residía en Londres (1978-1979). Pude utilizar varias obras importantes aparecidas en 1978, como el «Cahiers de l'Herne» n.° 33, dedicado a él por completo, y *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles.* Algunas obras aparecidas el mismo año, entre ellas el segundo tomo de *Histoire des croyances et des idées religieuses,* me llegaron demasiado

tarde, por lo que sólo pude hacer alguna breve alusión a las mismas.

En algunas partes de este libro se reproduce sin modificaciones importantes el texto de *Structure and Creativity in Religion.* En otras, el texto ha sido totalmente reelaborado. Y, por fin, hay partes completamente nuevas. He tenido que introducir modificaciones importantes al texto inicial publicado por Mouton Publishers, por una parte, debido a un mejor conocimiento de la obra de Eliade, a lo que contribuyó no poco la preparación de *Mircea Eliade: An Annotated Bibliography,* que me obligó a revisar algunos de mis análisis anteriores y, por otra, por la aparición de ciertas obras especialmente importantes. En 1976 se publicó el tomo I de la *Histoire des croyances et des idées religieuses* y dos años después el segundo. En el libro publicado en Mouton no puede utilizar *Fragments d'un Journal* I (1973). Además, en 1978 apareció el n.º 33 de «Cahiers de l'Herne», totalmente dedicado a Mircea Eliade, quizá el más importante conjunto de ensayos de cuantos existen al respecto. Contiene además traducciones de sus escritos de juventud. Por otra parte, hasta 1975 sólo se le había consagrado una obra, mientras que entre 1976 y 1978 aparecieron cuatro estudios [2].

En algunos lugares me he limitado a reproducir, en todo o en parte, el texto de algunas de mis publicaciones anteriores. A este respecto, debo agradecer a los editores su autorización para reutilizar, con revisiones, esas páginas, al igual que a los múltiples amigos que nos han prestado valiosa ayuda con su información y consejo.

DOUGLAS ALLEN

Orono (Maine), julio de 1981.

[2] Este número de «Cahiers de l'Herne», dirigido por Constantin Tacon, resulta hoy de la máxima importancia para conocer tanto la obra como al propio Mircea Eliade. En él colaboran gran número de amigos, como Dumézil, Ricoeur, Meslin, Cioran, Ionesco, Ierunca, Allen, etc., que estudian los más diversos aspectos de la obra de Eliade. Buena parte del cuaderno está ocupada por textos originales de Eliade, con frecuencia juveniles, de valor inapreciable. Finaliza con una bibliografía, exhaustiva hasta la fecha de publicación, febrero 1978, de sus obras y artículos originales, de sus traducciones a los más diversos idiomas y de cuánto se había escrito sobre él.

NOTA DEL EDITOR

Como advertirá el lector, a lo largo de este libro aparecen todas las obras de M. Eliade con su título original. Lo hemos hecho con la intención de que pueda conocerse desde el primer momento la época de su vida a que pertenecen. Mientras permaneció en Rumanía, su país de nacimiento, todos sus escritos los redactó y publicó en rumano. Son espléndidas novelas y cortos relatos en los que aparece ya su fascinante mundo fenomenológico sagrado, del que darán prueba sus posteriores obras científicas sobre historia de las religiones. Esos escritos en su lengua nativa lo sitúan entre las grandes figuras literarias de su país, por su riqueza de lenguaje y su estilo elevado y hasta ligeramente preciosista. Se da el caso curioso de que apenas se le conoce en Rumanía como historiador del fenómeno religioso y hermeneuta genial de ritos, símbolos y mitos, sino como literato y creador del lenguaje.

En 1940 es nombrado agregado cultural en Londres y luego en Lisboa, donde permanece hasta 1945. Son los años en que estrecha su amistad con Eugenio D'Ors y Ortega y Gasset. cuya mutua influencia, sobre todo entre él y Ortega, es notoria.

En 1945 se instala en París y empieza su etapa de escritor francés con el conocido «*Traité d'Histoire des Religions*», traducido a todos los idiomas próceres y todavía hoy la mejor introducción al análisis del fenómeno sagrado.

En 1957 es nombrado titular de la cátedra y presidente del departamento de Historia de las Religiones de la Universidad de Chicago y, a partir de ese momento, alternará sus escritos en inglés y francés, lenguas que maneja con notoria corrección.

En la amplia bibliografía con que finaliza el libro ofrecemos, al lado del título original, el de la traducción española en todos aquellos que han sido traducidos a nuestro idioma.

EL EDITOR ESPAÑOL

ESBOZO BIOGRAFICO

Mircea Eliade nació en Bucarest (Rumanía) en 1907. Desde su juventud es escritor de extraordinaria fecundidad. Tenía apenas doce años cuando escribió una serie de textos breves, «Cuentos y noticias», todavía inéditos. A los catorce años consiguió publicar su primer artículo, titulado *Comment j'ai découvert la pierre philosophale.* Ya antes de entrar en la Universidad de Bucarest, era Eliade colaborador habitual de buen número de periódicos y revistas de Rumanía. Así, en los años 1922 y 1923, publicó no menos de treinta y dos artículos en la publicación juvenil «Ziarul stiintelor populare» («Revista de ciencias populares»).

Mientras realizaba sus estudios universitarios, entre 1925 y 1928, era colaborador habitual de un gran periódico de Bucarest, *Cuvântul* («La palabra»), para el que escribía dos artículos por semana, tarea que prosiguió varios años, lo que no le impedía colaborar en otras publicaciones rumanas. En 1927 publica *Itinerariu spiritual.* I: *Linii de orientare* («Itinerario espiritual. II: Líneas de orientación»), que es quizá el más notable de todos sus escritos de juventud. Su actividad como escritor hizo que Eliade adquiriera en Rumanía cierta notoriedad.

De abril a junio de 1928 Eliade se traslada a Roma para trabajar en su memoria de licenciatura sobre la filosofía del Renacimiento italiano de Marsilio Ficino a Giordano Bruno. Todavía no se ha destacado suficientemente el influjo que los pensadores del Renacimiento italiano, sus temas, sus ideas y sus problemas tuvieron en la formación de Eliade, y lo que éste les debe en cuanto futuro historiador de las religiones. En octubre de 1928 obtiene su licenciatura en filosofía, y en noviembre viaja a la India, donde permanece de diciembre de 1928 a diciembre de 1931. Veremos hasta qué punto esta «experiencia india» ha sido determinante para Mircea Eliade.

En 1929 se establece en Calcuta y estudia el sánscrito bajo la dirección del célebre profesor y erudito Surendranath Dasgupta, autor de una *History of Indian Philosophy,* en cinco volúmenes. Al mismo tiempo que realiza sus estudios, Eliade escribe una novela, *Isabel si apele diavolului* («Isabel y las aguas del diablo»). Editada en Rumanía en 1930, fue la primera novela de Eliade que vio la luz pública. En 1930, y también bajo la dirección de Dasgupta, trabaja en el análisis del texto de los comentarios de Patañjali y elige como tema de la tesis doctoral la historia comparada de las técnicas del yoga. En nuestra opinión, la obra de Eliade en cuanto

historiador y fenomenólogo de las religiones se basa, al menos en parte, en cimientos normativos que proceden esencialmente del hinduismo, y más en concreto del yoga de Patañjali.

A partir de octubre de 1930 Eliade practica efectivamente durante seis meses el yoga en Rishikesh, bajo la dirección del *swami* Shivananda. En abril de 1931 vuelve a Calcuta. Desde ese momento repartió su tiempo entre los trabajos de investigación en la biblioteca de la Sociedad asiática de Bengala y la redacción de su tesis doctoral. En diciembre regresó a Bucarest para cumplir sus obligaciones militares.

En 1933, tras haber obtenido su doctorado en filosofía, Eliade es nombrado profesor auxiliar en la cátedra de Nae Ionesco, profesor de lógica y de metafísica en la Universidad de Bucarest. En 1934 se casa con Nina Maresh, que moriría en 1944. Los cursos de Eliade trataron de «el problema del mal en la filosofía india», «la *docta ignorantia* de Nicolás de Cusa», «las *Upanishads* y el budismo», «la idea de salvación en las religiones orientales», «la metafísica de Aristóteles», «el simbolismo religioso» y «la historia del budismo». En 1935 publica *Alchimia asiatica,* su primera obra de erudición, a la que sigue en 1936 *Yoga, essai sur les origines de la mystique indienne,* su tesis doctoral, y en 1937 un libro sobre la alquimia y la cosmología babilónicas. Eliade presidió en 1938 la publicación de una revista internacional, «Zalmoxis, revue des études religieuses», que, como consecuencia de la guerra, dejó de publicarse después del tercer número[1].

Fuera de Rumanía, suele olvidarse que Eliade basó al principio su reputación, durante los años treinta, en su obra de novelista. Entre 1930 y 1940 publicó unas catorce novelas y colecciones de artículos[2]. Varias de estas novelas han sido traducidas y publicadas en el extranjero. Así, en Francia aparecieron *La Nuit*

[1] Para hacerse una idea de la extraordinaria fecundidad literaria de Mircea Eliade durante este período basta consultar la sección H de la obra de D. Allen y D. Doeing, *Mircea Eliade: An Annotated Bibliography.* En ella aparecen más de cinco mil títulos de publicaciones en rumano.

[2] *Isabel şi apele Diavolului* («Isabel et les eaux du Diable»), 1930; *Soliloquii* («Soliloques»), 1932; *Intr'o mănăstire din Himalaya* («Dans un monastère de l'Himalaya»), 1933; *Maitreyi* («La Nuit bengali»), 1933; *India,* 1934; *Intoarcerea din Rai* («Le retour du Paradis»), 1934; *Lumina ce se stinge* («La Lumière qui s'éteint»), 1934; *Oceanografie,* 1934; *Huliganii* («Les Houligans»), 1935; *Şantier* («Chantier»), 1935; *Dommişoara Christina* («Mademoiselle Christina»), 1936; *Şarpele* («Le Serpent»), 1937; *Fragmentarium,* 1939; *Nuntă în Cer* («Noces dans le ciel»), 1939; *Secretul Doctorului Honigberger* («Le Secret du Dr Honigberger»), 1940, publicado en francés con el título *Minuit à Serampore* (1956).

bengali (título original «Maitreyi») y *Mademoiselle Christina.* Además, el número 33 de «Cahiers de l'Herne», consagrado a Mircea Eliade, contiene extractos de *India* y de *Fragmentarium.* Señalemos muy en especial *Maitreyi,* que, en el momento de su aparición en Rumanía, consiguió un éxito considerable, tanto de público como de crítica, y que contribuyó de forma decisiva a consolidar su reputación como escritor literario [3].

Con la guerra y sus secuelas, la vida de Eliade cambió radicalmente. Fue nombrado agregado cultural en Londres en 1940 y luego en Lisboa, donde residió de 1941 a 1945. Desde entonces no ha regresado a Rumanía.

En 1945 Eliade se estableció en París donde vivió hasta 1956 y adonde regresa todos los veranos. Dio cursos en la Ecole Pratique des Hautes Etudes durante varios años y publicó numerosos artículos en «Critique», «Revue de l'histoire des religions» y otras publicaciones periódicas. Participó en numerosos congresos internacionales de historia de las religiones, y en 1950 acudió por primera vez a un encuentro *Eranos,* en Ascona. Ese mismo año se casó con Christinel Cottesco.

Se puede decir que, exceptuando los cuatro volúmenes de *Histoire des croyances et des idêes religieuses,* obra más tardía, la mayor parte de la obra científica de Eliade se publicó entre 1949 y 1954, toda ella en Francia. Podemos citar el *Traité d'histoire des religions, Le mythe de l'éternel retour, Le Chamanisme* y *Le Yoga* [4]. Fue el *Traité d'histoire des religions,* presentado por G. Dumézil, la figura de mayor prestigio del momento en historia de las religiones, el que otorgó a Eliade su reputación internacional y lo consagró como especialista en historia de las religiones.

Hay que destacar también *Forêt interdite* (título original: *Noaptea de Sânziene*), novela épica aparecida en 1955, y que constituye, en el plano literario, la obra maestra de Eliade. En 1939 escribió y estrenó una obra de teatro, *Iphigenia.* Después de *Forêt in-*

[3] En el capítulo «L'oeuvre littéraire» («Cahiers de l'Herne», n.° 33, 315), V. Ierunca, hablando de Mircea Eliade, dice que en Rumanía «el novelista eclipsaba al investigador». Varios artículos de autores rumanos, tanto en ese número de los «Cahiers de l'Herne» como en *Myths and Symbols* (Kitagawa y Long, eds.), contienen precisiones sobre el éxito literario de Eliade entre 1920 y 1930. Se pueden consultar también los artículos, muy evocadores en este sentido, de la sección F del libro de Allen y Doeing. En diversos lugares de *Fragments d'un journal,* Mircea Eliade formula las reflexiones que le inspiran los éxitos, y a veces el triunfo, que conoció en su juventud, y muestra en qué medida influyó en él este triunfo precoz.

[4] Otras obras de erudición de la misma época: *Images et symboles* (1952) y *Forgerons et alchimistes* (1956).

terdite Eliade no ha vuelto a publicar ninguna novela, pero ha seguido escribiendo cuentos y relatos breves en rumano, algunos de los cuales se han traducido al francés y algunos al español.

En 1956, en el marco de las *Haskell Lectures,* Eliade fue invitado a dar un ciclo de conferencias en la Universidad de Chicago sobre el tema «Esquemas de iniciación». El texto se publicó en 1958 con el título *Birth and Rebirth* (traducción francesa: *Naissances mystiques,* 1959). Con tal ocasión fue nombrado *visiting professor* de historia de las religiones antes de pasar a ser, en 1957, titular de la cátedra y presidente del departamento de historia de las religiones de la Universidad de Chicago. En 1964 se le concedió el título de *Sewell L. Avery Distinguished Service Professor,* y en la actualidad sigue como profesor honorario de su cátedra.

Además de *Naissances mystiques,* publica a lo largo del decenio 1950-1960 varias obras de gran importancia. La traducción alemana de un texto en francés, *Das Heilige und das Profane,* se publicó en 1957, antes que la edición francesa, *Le sacré et le profane,* que no apareció hasta 1965. Esta obra es una especie de presentación, dirigida al gran público, de sus ideas de Eliade en materia religiosa. En 1957 publica *Mythes, rêves et mystères,* conjunto de artículos escritos entre 1948 y 1956, y que constituye uno de sus estudios más dignos de interés sobre el mito y los símbolos.

En 1959 Eliade crea, con Ernst Jünger, la publicación «Antaïos». En 1961 aparece otra publicación periódica, «History of Religions», por iniciativa suya, de Joseph Kitagawa y de Charles Long. Pronuncia, al mismo tiempo, numerosas conferencias y participa en congresos de historia de las religiones, como el de Tokio en 1958 y el de Marburgo en 1960.

En los años sesenta publica Eliade varias colecciones de artículos ya editados. *Méphistophélès et l'androgyne* (1962) trata principalmente de los conjuntos, o «familias», de mitos religiosos y su simbolismo. El último capítulo del libro constituye quizá la mejor introducción a las concepciones de Eliade en materia de simbolismo religioso; lo mismo pasa, en lo que respecta a sus ideas sobre el mito, en *Aspects du mythe,* aparecido en 1963. *The Quest,* fechada en 1969 (traducción francesa: *La nostalgie des origines,* 1971), es la mejor ilustración de las ideas de Eliade sobre la manera de abordar la historia de las religiones y sobre el papel de ésta en el mundo de hoy. Mencionemos también *From Primitives to Zen,* aparecido en 1967, y que se ha convertido en libro de consulta y lectura para profesores y alumnos (en español se ha publicado, con el título *Las religiones en sus textos,* como tomo IV de la *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*).

Eliade no ha dejado de escribir relatos breves en rumano ni de publicar colecciones de los mismos, por ejemplo, *Nuvele* (1963) y *La Tiganci si alte povestiri* (1969). Este último, aparecido en francés con el título *Les Bohémiennes* [5], es, sin duda, el mejor. En 1967, se publicó en Madrid, en rumano, una primera parte de su *Autobiographie,* con el título *Amintiri* («Recuerdos»). Abarca el período de su vida que va desde su primera infancia hasta los veintiún años de edad y su salida hacia la India.

Los años sesenta fueron también un período en que Eliade recibió numerosos títulos y distinciones, tanto académicas como universitarias. Por ejemplo, en 1965 fue invitado a dar un curso sobre las religiones indias en el Colegio de México. En 1966 fue nombrado doctor *honoris causa* de la Universidad de Yale y elegido miembro de la American Academy of Arts and Sciences. En 1969, la Universidad de la Plata, en Argentina, le concede también el título de doctor *honoris causa.*

Durante los años setenta Mircea Eliade no acusó ninguna señal de desaceleración en sus actividades de investigador. Por el contrario, fue uno de los períodos más fecundos, durante el cual recibió además sus más altas distinciones académicas. Al comienzo de este mismo decenio, publicó dos colecciones de ensayos sobre temas muy concretos: *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (1970), que trata principalmente de la religión geto-dacia, así como de la mitología y del folklore rumanos, y *Religions australiennes,* en 1972. En 1970, Eliade fue nombrado miembro correspondiente de la British Academy y participó en el congreso internacional de historia de las religiones que tuvo lugar aquel mismo año en Estocolmo. Recibió igualmente el título de doctor *honoris causa* de la Universidad Loyola de Chicago (1970, Humanidades), de Boston College (1971, Ciencia de las religiones), de La Salle College de Filadelfia (1972, Derecho) y del Oberlin College (1972, Humanidades).

Fragments d'un journal I, publicado en 1973 y traducido a partir del Diario de Eliade, cubre el período que va de 1945 a 1969. En 1973, Eliade es elegido miembro correspondiente de la Academia austríaca de ciencias (sección «Filosofía e Historia») y participa en el congreso de historia de las religiones de Turku (Finlandia). En 1974 acaba el primer volumen de la *Histoire des croyances et des idées religieuses,* que se publica dos años después. Al

[5] *Les Bohémiennes:* «Revue de Paris» (diciembre de 1966), 29-58, texto vuelto a publicar en «Cahiers de l'Herne» 33, 293-312. La novela corta titulada *Pe strada Mântuleasă* (1968) apareció en francés con el título *Le Vieil homme et l'officier* (1977). *In curte la Dionis* («A la cour de Dyonis») es una recolección de novelas cortas publicadas en rumano en 1977.

año siguiente es nombrado doctor *honoris causa* de la Universidad de Lancaster y elegido miembro de la Academia real de Bélgica.

El año 1976 es uno de los más importantes en su actividad científica. En él publicó el primer tomo de la *Histoire des croyances et des idées religieuses* («De la Prehistoria a los misterios de Eleusis»), y recibió en la Sorbona el título de doctor *honoris causa* de la Universidad de París. Además, publicó una colección de artículos titulada *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions,* traducido al francés con el título *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles* (1978).

En 1978, a sus setenta y un años de edad, Mircea Eliade escribió varias obras notables, entre las que destaca el segundo tomo de la *Histoire des croyances* («De Gautama Buda al triunfo del cristianismo»). Señalemos igualmente *L'Epreuve du labyrinthe,* conversaciones con Claude-Henri Rocquet y el «Cahiers de l'Herne» consagrado a él y que constituye la colección más importante de artículos y estudios sobre su persona y obra hasta el momento. A finales de 1978 hizo la última revisión del tomo III de la *Histoire des croyances* que en el plan inicial llevaba por título «De Mahoma a las teologías ateas contemporáneas» y que, luego por una fuerte artritis en las manos, ha tenido que retrasarse varios años, dividiéndose en dos partes, la primera hasta la Ilustración y la segunda desde la idea del «buen salvaje» hasta nuestros días [6].

[6] Después de redactadas estas páginas han aparecido varias obras de Eliade, entre las que destacan la primera parte de su autobiografía, *Mémoire* I: *Les promesses de l'équinoxe* (París 1979), *Fragments d'un journal* II (París 1981), así como dos novelas, *Les Dix-neuf roses* y *Le Temps d'un centenaire* (París 1981). Publicó igualmente la primera parte del tomo III de la *Histoire des croyances,* con el subtítulo «De Mahomet à l'âge des Réformes».

CAPITULO PRIMERO

ELIADE Y LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

I. IMPORTANCIA DE SU FIGURA Y DE SU METODOLOGÍA

Mircea Eliade es una de las grandes personalidades del siglo xx, tanto en calidad de especialista en historia de las religiones como en la de escritor. No pocos ven en él uno de los principales representantes de la literatura rumana contemporánea. Su talento se ha ejercitado en los dominios más diversos. Es una figura esencialmente multidisciplinar, y la antropología, la sociología, la psicología, la literatura, la hermenéutica, la filosofía del lenguaje, la estética, la fenomenología, la filosofía religiosa, la filosofía de la historia, la antropología filosófica y muchas otras disciplinas están en deuda con él.

A Eliade se le considera generalmente como el principal y más escuchado de todos los historiadores de las religiones, y su autoridad en materia de interpretación de mitos y símbolos es universalmente reconocida. Citemos, a título de ejemplo, algunos de los elogios que se le han tributado: Eliade, escribe Harvey Cox, «es la mayor autoridad mundial en historia de las religiones». «People Weekly», revista americana de gran difusión, ve en Eliade «al más grande especialista en historia de las religiones y en cuanto tiene relación con los mitos». Mac Linscott Ricketts, aun reconociendo que muchos de sus colegas no suscriben todas las tesis de Eliade, ni su metodología, afirma que «si la historia de las religiones posee hoy propia metodología, se lo debe a Eliade. Y si hubiera que señalar una primera figura indiscutible en este campo, habría que elegirle a él, pues los historiadores de las religiones siempre recurren a él» [1].

[1] Reseña de H. Cox sobre el libro de Eliade, *Gods, Goddesses, and Myths of Creation* (caps. I-II de *From Primitives to Zen: A Thematic Sourcebook*), (vers. española: *Las religiones en sus textos,* Ed. Cristiandad, Madrid 1980): «New York Times Book Review» (11-VIII-1974) G. Breu, *Teacher: Shamans? Hippies? They're All Creative to the World's Leading Historian of Religions:* «People Weekly» 9, n.º 12 (27-III-1978) 49; M. Linscott Ricketts, *In Defense of Eliade: Toward Bridging the*

Mircea Eliade es un escritor con una fecundidad pasmosa. A finales de 1978 se habían publicado ya treinta de sus obras, sólo en francés. Mientras el rumano ha sido, y sigue siendo, la lengua de su obra literaria, toda su obra científica la ha redactado en francés. Se puede decir que desde el *Traité d'histoire des religions* y *Le mythe de l'éternel retour,* en 1949, y hasta el segundo tomo de la *Histoire des croyances et des idées religieuses,* en 1978, la práctica totalidad de su obra científica se ha publicado inicialmente en francés [2].

Dada la abundancia de sus escritos y la importancia de su obra científica, resulta sorprendente constatar que en Holanda, en Gran Bretaña y en otros numerosos países de la Europa occidental, la mayor parte de los antropólogos, sociólogos, filósofos e historiadores de las religiones, o bien ignoran la obra de Eliade o se niegan a tomarla en consideración. Así ha ocurrido tanto en Francia como en Estados Unidos, a pesar de ser países donde ha ejercido la docencia y donde más ha publicado.

Existen, por supuesto, notables excepciones a este ostracismo por parte del mundo científico. Muchos rumanos exiliados, participantes en los encuentros *Eranos* e historiadores de las religiones pertenecientes al programa de investigación de la Universidad de Chicago han comprendido perfectamente el alcance de su obra. Jensen, Turner, Métraux, Dumézil, Durand, Ricoeur, Tillich y muchos otros han demostrado su admiración hacia este hombre de ciencia, aunque haya que reconocer que algunos de ellos sólo tienen un conocimiento bastante limitado de su obra, y que no se han dejado influir demasiado por él en sus investigaciones personales.

Este desconocimiento tiene su origen en la total ignorancia de los trabajos de Eliade por parte de numerosos antropólogos, sociólogos, historiadores y sabios pertenecientes a otras disciplinas. También se debe a la hostilidad manifiesta de algunos de sus detractores. Particularmente significativo en este sentido es el número sumamente reducido de publicaciones consagradas a Eliade y a su obra, aunque en la actualidad están comenzando

Communications Gap between Anthropology and the History of Religions: «Religion: Journal of Religion and Religions» 3 (1973) 14.

[2] De estas treinta obras, aproximadamente los dos tercios se han publicado originariamente en francés. Para más detalles sobre la bibliografía, referencias y reseñas sobre las obras de Eliade, cf. D. Allen/ D. Doeing, *Mircea Eliade: An Annotated Bibliography.*

a cambiar las cosas. La primera fue escrita por Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred,* que pertenece a 1963. Hubo que esperar a 1976 para que apareciera la segunda, *'Homo Religiosus' in Mircea Eliade,* de Saliba, a la que siguió en 1977 *Religion on Trial,* de Dudley[3]. En 1978, fue el tema de tres obras: *Mircea Eliade,* de Culianu; el n.° 33 de «Cahiers de l'Herne» (Tacou, ed.); y *Structure and Creativity in Religion,* de Allen[4].

Una de las razones de este desconocimiento y desinterés reside en el campo mismo que Eliade ha querido explorar. Como él mismo ha señalado, cuando comenzó a interesarse por temas como el chamanismo y la alquimia, eran temas muy discutidos en el plano científico, que suscitaban las sospechas del mundo académico. Hoy ya no ocurre lo mismo, en parte gracias a él y a sus libros, y estos dominios han llegado a adquirir cierta notoriedad y derecho de ciudadanía entre los científicos. Además, a lo largo del siglo xx, la investigación se ha especializado hasta el extremo, y resulta que Eliade, con sus síntesis y sus generalizaciones, va a contracorriente de las ideas recibidas. Por eso no es de extrañar que los trabajos de Eliade hayan sido atacados por autores sumamente especializados que los consideran desprovistos de espíritu crítico y de valor científico. Además, Eliade se muestra en general muy severo con relación a los principios básicos, a los métodos y a los resultados que caracterizan el conjunto de las tendencias científicas del siglo xx.

No tiene, pues, nada de extraño que algunos especialistas de diversas disciplinas hayan optado por ignorar los trabajos de Eliade o por adoptar una actitud hostil.

[3] Th. J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* (Filadelfia 1963; reeditado en Connecticut, 1975); John A. Saliba, *«Homo Religiosus»* en *Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation* (Leiden 1976); G. Dudley III: *Religion on Trial: Mircea Eliade and his Critics* (Filadelfia 1977). Mencionemos también D. Murarașu, *Hașdeu: Editia Mircea Eliade* (Bucarest 1938); M. Kitagawa y Charles H. Long, eds., *Myths and Symbols: Studies in Honor of Mircea Eliade* (Chicago 1969); L. Duch, *Ciencia de la religión y mito: Estudios sobre la interpretación del mito* (Montserrat 1974).

[4] Ioan P. Culianu, *Mircea Eliade* (Asís 1978); C. Tacou (Ed.), *Mircea Eliade*: «Cahiers de l'Herne» 33 (1978); D. Allen, *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions* (Nueva York 1978). Un catálogo italiano menciona también L. Lugarini, *Il tema del sacro e la mentalita arcaica: R. Otto e Mircea Eliade* (L'Aquila, s.d.).

Afortunadamente, esta situación ha comenzado a cambiar en los últimos años y, por fin, se reconoce la aportación científica de Eliade, como se desprende claramente del número de publicaciones, de libros, de artículos y de tesis que se centran en él[5]. Por mencionar sólo el caso de Estados Unidos, un sector cada vez más amplio del público, sobre todo entre los jóvenes, tiende a ver en Eliade una especie de «gurú», o de «hombre sabio de la tribu», aunque a él no le atraiga nada este papel.

En nuestra opinión —que quedará reflejada en el presente estudio—, Mircea Eliade no es sólo un especialista eminente de la fenomenología de las religiones: es el más importante de todos. Nuestra convicción se basa en argumentos de orden metodológico. Intentaremos demostrar que el avance realizado por Eliade supone un progreso considerable con relación a otros fenomenólogos tales como Otto, Van der Leeuw y Kristensen, teniendo en cuenta la hermenéutica en que apoya su interpretación fenomenológica de los hechos religiosos.

Nuestra opinión difiere radicalmente de la de numerosos comentaristas de la obra de Eliade, para quienes nunca se ha basado en una metodología sistemática. No es extraño ver a algunos expertos en antropología, como Leach y Wallace, o en historia de las religiones, como Baird, que se oponen a Eliade por razones de orden metodológico, so pretexto de que su argumentación no es ni empírica ni histórica, y que está impregnada de subjetividad, de misticismo, de teología, etc. Otros, a pesar de tener en alta estima los trabajos de Eliade, afirman que lo más valioso de él no es precisamente su metodología, Así, para Altizer, la reflexión fenomenológica de Eliade es «mística» y «novelesca», sin nada de «racional» o de «científica»; pero añade que Eliade puede ser admirado justamente como «profeta», «visionario» o «chamán»[6].

[5] A finales de 1978 M. Eliade había sido objeto de unos veinticinco estudios, veintiuno de los cuales eran posteriores a 1970. Once de ellos han aparecido en Estados Unidos y ocho en la Universidad católica de Lovaina. Es particularmente significativo que no se haya escrito ninguno de ellos ni en Francia ni en Gran Bretaña y sólo uno en Alemania.

[6] Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred,* pp. 17, 30, 36, 41, 84 y *passim;* Altizer, *The Religious Meaning of Myth and Symbol,* en *Truth, Myth and Symbol,* p. 97 y *passim.* Cf. *Myths for Moderns:* «The Times Literary Supplement» 3-337 (1966) 102.

El mismo Eliade da pie a los críticos que le acusan de no tener metodología estricta y, por tanto, de utilizar métodos carentes de espíritu crítico sistemático. Es evidente que se ha mostrado siempre muy discreto sobre su propia metodología, y que en su obra se encuentran contadas alusiones a los métodos más adecuados para abordar, según él, la historia de las religiones. De hecho, se ha negado siempre a formular de forma sistemática su metodología [7], y si le preguntáramos cómo ha llegado a conclusiones a veces tan sorprendentes e inesperadas, probablemente respondería que se ha limitado a expresar lo que él consideraba una evidencia teniendo en cuenta los datos religiosos. Por eso no es de extrañar que una postura, aparentemente tan desprovista de espíritu crítico, pueda parecer a primera vista increíblemente ingenua, que llegue a ser tachada de invención y que, en el mejor de los casos, sus conclusiones se sitúen en el rango de las intuiciones geniales propias de un espíritu dominado por el misticismo [8]. De todas formas, semejante actitud no

[7] En conversaciones y charlas privadas, ha hablado Eliade de las razones, de orden personal, que lo impulsaron a abandonar un análisis metodológico demasiado exhaustivo. En sus comienzos, cuando empezó a leer las obras consagradas a la historia de las religiones, le sorprendió la gran falta de profesionalidad que observaba en muchos casos. Para evitar conclusiones precipitadas y superficiales decidió concentrarse en los mismos documentos religiosos, prescindiendo de toda metodología. Por interesante que sea, tal explicación es insuficiente, pues no es posible olvidar la metodología. El hecho de sumergirse en los documentos implica la adopción de una metodología, sea cual sea su naturaleza. Una de nuestras primeras tareas será *explicar* las hipótesis de trabajo y los principios básicos en que se apoya *implícitamente* la fenomenología de Eliade.

[8] Los ataques contradictorios hechos a Eliade, según los cuales se trata de un investigador sin rigor metodológico o de un místico con intuiciones geniales, podrían basarse en ciertas reflexiones de Eliade, como este pasaje extraído de *Fragments d'un Journal* I (p. 325): «El sentido de mi 'erudición': no comprendí el verdadero sentido hasta después de haber recorrido todo el material (documentación enorme, inerte, sombría); comparaba mi inmersión en los documentos con una fusión con la materia —hasta el límite de mi resistencia física: cuando noto que me ahogo, que me asfixio, subo a la superficie. Descenso al centro de la materia muerta, comparable a un *descensus ad inferos.*

Indirectamente, la experiencia de la muerte. Inmerso en los documentos, lo que hay en mí de 'personal', de 'original', de 'vivo' desaparece, muere. Cuando vuelvo a encontrarme, cuando vuelvo a la vida, veo las cosas de otra manera, las comprendo».

supondría nada positivo para el fenomenólogo enamorado del rigor y del método.

Nosotros sostenemos, por el contrario, que los trabajos de Eliade se apoyan en una metodología fenomenológica de sorprendente consistencia. Nuestra propia postura se inspirará en muchos casos en la de Kant, y para analizar las conclusiones de Eliade, nos preguntaremos por la metodología que presuponen y que le ha permitido llegar a ellas. Veremos así que la actitud fenomenológica de Eliade está sólidamente anclada en su forma de concebir el simbolismo religioso, y que llega a la mayor parte de sus interpretaciones basándose esencialmente en la estructura del fenómeno religioso, que sólo encuentra su plena significación una vez reintegrado en la red de asociaciones simbólicas a que pertenece orgánicamente.

II. ¿QUÉ SE ENTIENDE POR «HISTORIA DE LAS RELIGIONES»?

La historia de las religiones es el término empleado por Eliade para definir a la vez su propia disciplina y su metodología. Comprende la disciplina conocida originariamente con el nombre de *Allgemeine Religionswissenschaft.* Eliade considera que la historia de las religiones, en el sentido moderno y científico que hoy tiene, comenzó con los trabajos de Fr. Max Müller, que, en 1867, creó para definirla el término de *Religionswissenschaft* en *Chips from a German Workshop.* Suele considerarse a Müller como uno de los grandes pioneros de esta nueva disciplina que, según él, debía ser puramente descriptiva, científica, objetiva y libre de todas las consideraciones normativas propias de la teología y de la filosofía de las religiones.

El término alemán *Religionswissenschaft* (ciencia de las religiones) no tiene equivalente exacto en las demás lenguas, y los que se proponen estudiar los fenómenos religiosos dan a su disciplina el nombre de «historia comparada de las religiones», «ciencia de las religiones», «historia de las religiones», «estudio general de las religiones», «fenomenología de las religiones», «sociología de las religiones», etc.[9].

[9] El mejor estudio sobre los comienzos de la nueva disciplina es el primer volumen del *Etude comparée des religions,* de H. Pinard de la

En este caso, no se trata simplemente de una dificultad de traducción ni siquiera de preferencias personales, sino más bien de significaciones esencialmente diferentes y propias de cada autor. Son muchos los historiadores de las religiones que afirman no tener nada en común con los partidarios de la historia comparada de las religiones, y pretenden incluso que ésta no es más que una teología camuflada. Hasta entre los historiadores de las religiones que recurren a esta apelación, las divergencias en cuanto a metodología y concepción de su propia disciplina son tales que es imposible ignorar su profundo desacuerdo. Así, veremos que muchos historiadores de las religiones se niegan a ver en Eliade un verdadero «historiador», y llegan a acusarlo de «anti-historiador». Por su parte, Eliade denuncia el «reduccionismo historicista» de los especialistas que niegan a los fenómenos religiosos su significación e intencionalidad básicas.

Algunos expertos, deseosos de poner un poco de orden en esta confusión, se han puesto de acuerdo en utilizar una fórmula que refleje mejor la verdadera naturaleza de la ciencia de las religiones: «Por eso, la organización internacional de especialistas de esta disciplina ha adoptado recientemente la denominación de *Internacional Association for the Study of the History of Religions*. Es claro que, en la expresión *History of Religions*, debe verse el equivalente a *ciencia de las religiones*. En cuanto tal, la naturaleza de esta disciplina debe juzgarse en el contexto más general de lo que se denomina en alemán *Religionswissenschaft*» [10].

A lo largo de todo este estudio, entenderemos por «historia de las religiones» el conjunto comprendido bajo el término de *Religionswissenschaft*, sin reducirlo sólo a la «historia» propia-

Boullaye (París 1922). Véanse también: L. Henry Jordan, *Comparative Religion: Its Genesis and Growth* (Edimburgo 1905); G. Mensching, *Histoire de la science des religions* (trad. francesa París 1955); Jacques Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research* (París 1973-1974); E. J. Sharpe, *Comparative Religion: A History* (Nueva York 1975). Además, «Numen» ha publicado numerosos artículos y discusiones sobre el nombre que habría que dar a esta disciplina.

[10] J. M. Kitagawa, *The History of Religions in America*, en *The History of Religions: Essays in Methodology*, p. 15.

El nombre exacto es: «The International Association for the History of Religions» (I.A.H.R.).

mente dicha. Según Joachim Wach, que ha elaborado una de las clasificaciones más difundidas, esta disciplina se divide en cuatro ramas: historia, fenomenología, psicología y sociología de las religiones [11]. Wach ha silenciado los aspectos antropológicos. Cuando Eliade enumera los diferentes ángulos desde que se puede enfocar la historia de las religiones, nunca se olvida de incluir el enfoque etnológico y el antropológico. Algunos historiadores de las religiones llegan incluso a ver en esta disciplina una rama de la antropología [12]. Veremos cómo Eliade y su obra se inscriben en la historia general de las religiones [13], y más especialmente en la rama que constituye la fenomenología de las religiones. El mismo Eliade se considera «historiador de las religiones», y éste es el término con que lo designaremos. Pero hay que tener presente que la palabra «historia» no debe entenderse en el sentido estricto y reducido del término, y que en este caso nos referimos al conjunto de la metodología y de la disciplina conocidas con el nombre de «ciencia de las religiones».

III. Lugar de Eliade entre los historiadores de las religiones. Sus predecesores

En cuanto historiador de las religiones se ha dejado influir de diversas maneras, y a veces en profundidad, tanto por su metodología como por sus hipótesis, categorías y conclusiones. Ante todo recibió la influencia del material religioso que más especialmente ha estudiado. En los siguientes capítulos, veremos en qué medida han contribuido a modelar su pensamiento por una

[11] Cf. J. Wach, *Sociology of Religion,* pp. 1-2; C. Jouco Bleeker, *The Contribution of the Phenomenology of Religion to the Study of the History of Religions,* en *Problems and Methods of the History of Religions,* p. 40.

[12] Cf. M. Eliade, *La nostalgie des origines,* pp. 36-78. Este ensayo, titulado «L'histoire des religions de 1912 ă nos jours» es el texto, revisado y ampliado, de *The History of Religions in Retrospect: 1912-1962*: «Journal of Bible and Religion» 31 (1963), 98-109.

[13] Como ha señalado Ricketts, la utilización por Eliade del término «historia de las religiones» se ha prestado muchas veces a confusión y ha sido mal entendida. Una denominación más justa de su metodología sería: «Fenomenología, hermenéutica comparada y morfología histórica de los fenómenos religiosos».

parte las religiones arcaicas o primitivas, tales como las creaciones religiosas propias de las civilizaciones agrícolas del Neolítico, los diversos chamanismos, el asiático entre otros, los *High Gods* de Australia y de otros lugares, o la tradición campesina rumana, y, por otra, las religiones orientales, en especial las de la India.

En cuanto historiador de las religiones, Eliade ha estado igualmente influido en gran medida por la obra de sus predecesores. Debemos precisar también cuáles fueron estas influencias y cómo reaccionó a ellas Eliade [14]. Es inútil incluir las que se hayan podido ejercer en el interior de la Asociación Internacional de Historia de las Religiones desde su creación en 1950, pues los puntos de vista metodológicos propios de Eliade quedan claramente expuestos en ciertos debates, como los de la conferencia de Marburgo de 1960 [15]. Esta omisión se justifica por el hecho de que no es del todo cierto que la metodología de Eliade haya evolucionado sensiblemente por influjo de sus colegas de la A.I.H.R. En ausencia de toda investigación y de controversias en materia de historia de las religiones, no es seguro que la metodología de Eliade se hubiera visto afectada de otra manera [16].

Muchos han visto en la creación de esta nueva disciplina que es la ciencia de las religiones la consecuencia lógica del racionalismo y del cientificismo de la Ilustración [17]. Hubo en dicha época filósofos que se negaron a excluir la religión del campo

[14] Para un estudio más completo y detallado de la naturaleza, logros y fracasos de los distintos enfoques utilizados en el siglo XIX, cf. Allen, *Structure and Creativity in Religion,* caps. I-III.

[15] Por ejemplo, cf. Dudley, cap. I y *passim.*

[16] No debemos concluir que no sienta Eliade estima alguna por los trabajos y descubrimientos de los etnólogos, sociólogos y psicólogos, más bien al contrario. Teme simplemente que la historia de las religiones se vea desbordada como consecuencia de la intrusión de estas especializadas disciplinas. Cuando considera el estado actual de la historia de las religiones (cf. *La nostalgie des origines*), no puede dejar de levantarse contra las tendencias contemporáneas en materia de metodología.

[17] Algunos escritores han atribuido al movimiento romántico un papel determinante. Cf. la introducción de K. W. Bolle al libro de Jan de Vries, *The Study of Religion,* p. XX; ibid. pp. 39-58; G. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* vol. II, 691-94. Según esos escritores, el calificativo «romántico» tiene unas veces connotaciones negativas y otras, positivas.

de las investigaciones en nombre de la ciencia y del progreso intelectual. Ernst Cassirer ha visto con claridad que, al socavar la primacía de la revelación y apelar a las «leyes eternas e inviolables de la Razón», los filósofos de la Ilustración llegaban a invocar habitualmente una *religio naturalis,* de naturaleza universal, de la que procedían todas las demás manifestaciones religiosas comprensible gracias a la «Razón» [18].

Según Eliade, «es particularmente interesante que los comienzos de la historia comparada de las religiones se sitúen hacia la mitad del siglo XIX, en el momento en que llega al máximo la propaganda materialista y positivista» [19]. El positivismo y el materialismo, en los que se basaba el *Cours de philosophie positive* de un Auguste Comte, por ejemplo, confluía con el transformismo, sobre todo después de la aparición en 1859 del libro de Darwin sobre el *Origen de las especies* y de la exposición por Herbert Spencer de sus tesis sobre el «carácter unidireccional de la evolución» y sobre la «evolución en cuanto factor de progreso». Sólo se consideraba el fenómeno religioso en sus aspectos más confusos y generales, que lo relacionaban con las primeras etapas del desarrollo cultural y que hacían de él una supervivencia de las estructuras primitivas. La religión estaría «condenada a desaparecer con los progresos de la ciencia y la difusión del progreso» [20].

Fue precisamente en esa misma época cuando nació la ciencia de las religiones. Desde el primer momento, la nueva disciplina se dividió en dos tendencias: la de los filósofos, cuyo promotor sería Max Müller, fundador de la mitología comparada, y la de los etnólogos, que tuvo como guía a E. B. Tylor, con su teoría del «animismo» [21].

[18] E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightment,* pp. 134s. Cf. Kitagawa, *The History of Religions in America,* pp. 17-18. Podríamos añadir que debido a estas consideraciones normativas los historiadores de la época siguiente tuvieron propensión a ver en el fenómeno religioso una etapa «precientífica» del desarrollo cultural.

[19] Eliade, *La nostalgie des origines,* pp. 83-84. Este ensayo, titulado «La quête des 'origines' de la religión», reproduce el texto, ligeramente modificado, de *The Quest for the 'Origins' of Religion,* en *History of Religions* IV (1964) 154-69.

[20] G. Lenski, *The Religious Factor,* p. 3.

[21] Para más detalles sobre las tesis de Müller, cf. R. M. Dorson, *The Eclipse of Solar Mythology,* en *Myth: A Symposium,* pp. 15-38. Entre los grandes nombres de la etnología destacan numerosos britá-

Mircea Eliade, enlazando la obsesión por la «búsqueda de los orígenes», propia de los sabios del siglo XIX, y lo que constituyó su objetivo (lengua, raza indoeuropea, cultura, arte, religión, etc.), propone una explicación para dar cuenta de esta simultaneidad entre ideologías positivistas y materialistas por una parte y, por otra, el interés cada vez mayor manifestado hacia las religiones arcaicas y orientales: «Podría decirse que la búsqueda ansiosa de los orígenes de la vida y los espíritus, la fascinación ejercida por los 'misterios de la naturaleza', la necesidad de penetrar y descifrar las estructuras internas de la materia, todas estas aspiraciones e impulsos manifiestan una especie de nostalgia por lo primordial, por la matriz originaria universal. La materia, la sustancia, representa el *origen absoluto,* el comienzo de todas las cosas: cosmos, vida, espíritu... Gracias a la ciencia, el hombre podría mejorar sin cesar su conocimiento y su dominio de la materia. Esta perfectibilidad progresiva no tendría fin. De esta confianza entusiasta en la ciencia, en la educación científica y en la industria, se puede desprender una especie de optimismo religioso, mesiánico: el hombre, finalmente, sería libre, feliz, rico y poderoso. El optimismo armonizaba perfectamente con el materialismo, el positivismo y la creencia en una evolución ilimitada» [22].

A decir verdad, la historia de las religiones se resiente en sus comienzos de la atmósfera cultural que reinaba en el siglo XIX, sobre todo en sus orientaciones «anti-religiosas» y «anti-metafísicas»: actitud positivista ante los «hechos» religiosos, «búsqueda de los orígenes» y de las «formas originales», aceptación de la hipótesis de una evolución unidireccional, confianza

nicos, entre otros Tylor, Lang, Robertson Smith, Marett y Frazer. Hay que mencionar por modo especial las teorías de Tylor sobre el animismo. Cf. *Primitive Culture,* vol. I, pp. 424-429; las de R. H. Codrington sobre el *mana: The Melanesians,* pp. 118-20; la evolución del concepto de *mana* a través de las teorías del «dinamismo» y del «preanimismo» propuestas por R. R. Marett en *The Conception of Mana, The Threshold of Religion,* pp. 99s.; las teorías de Frazer sobre el tabú y la magia desarrolladas en *Le Rameau d'or*; las teorías antievolucionistas y preanimistas de Lang sobre los *High Gods.* Cf. *The Making of Religion,* vol. I, pp. 3-5, 306-07. Para una exposición de conjunto, cf. W. A. Lessa/E. Z. Vogt (eds.), *Reader* in *Comparative Religion: An Anthropological Approach,* así como *Theories of Primitive Religion,* de E. E. Evans-Pritchard.

22 *La nostalgie des origines,* pp. 86-87.

desmesurada en la ciencia cuya consecuencia era una «indiferencia» que quería ser imparcial y una «objetividad» llamada científica, fe absoluta en el primado de la Razón y de las interpretaciones estrictamente racionalistas[23], hostilidad ante el fenómeno religioso considerado de ordinario como irracional y precientífico[24]. Mencionemos igualmente el postulado según el cual las reacciones humanas ante los fenómenos naturales serían idénticas en todas partes, y una voluntad decidida de generalización y de síntesis, de donde procede cierta propensión a las explicaciones de carácter universal y a las teorías de conjunto para explicar el fenómeno religioso. Ahí es donde pueden estar las razones que llevaron a ciertos críticos de Eliade a ver en él un historiador de las religiones que no se ha liberado todavía de las corrientes ideológicas que imperaban en el siglo XIX.

Es cierto que expresa Eliade la estima y respeto que le inspiran la audacia, la imaginación, y el espíritu de inventiva de sus antecesores. Tampoco pudo hacerse una idea de lo que eran el animismo, el mana, el totemismo, la magia, el tabú o los *High Gods* más que a través de las obras de sabios como Frazer, Tylor y Lang. Sin embargo, en su manera de concebir la historia de las religiones, es evidente que Eliade se sitúa, sin duda, frente a las ideas que prevalecieron en los siglos XVIII y XIX.

No pocos científicos ven en la historia de las religiones la heredera de la Ilustración. Pero, en lo que respecta a Eliade, podría pensarse que la considera más bien según los criterios y con los ojos de un hombre del Renacimiento. Así lo ha escrito Charles Long: «Contrariamente a los intelectuales de la Ilus-

23 Algunos textos de Tylor ofrecen ejemplos típicos de juicios racionalistas. Según él, el animismo tendría su origen en observaciones empíricas seguidas de deducciones lógicas extraídas de los hechos observados en la naturaleza. Cf. Tylor, p. 429: «Algunas doctrinas no hacen más que traducir de la forma más rigurosa lo que el hombre puede conocer por sus sentidos y que una filosofía primitiva interpreta con toda la coherencia y racionalidad de que es capaz».

24 Así es como Müller ve en el mito «una enfermedad del lenguaje», y Tylor considera el animismo como «una perturbación del sentido lógico». Cf. Max Müller, *Lectures on the Science of Language,* pp. 375-76; Tylor, pp. 428s.; Lessa/Vogt, p. 11; Evans-Pritchard, p. 22; E. Cassirer, *Language and Myth,* pp. 3-4, 85-86, y *An Essay on Man,* pp. 109-110; D. Bidney, *The Concept of Value in Modern Anthropology,* en *Anthropology Today,* pp. 684-687.

tración, que se han interesado por la historia de las religiones a fin de probar la conquista gradual de la realidad por los principios racionales, Eliade ha mantenido una posición que recuerda más la del hombre del Renacimiento»[25].

Veremos esto con más claridad cuando examinemos la metodología propia de Eliade y su deseo de ver la historia de las religiones desde la perspectiva de una cultura global —la del «hombre universal»—, de un «nuevo humanismo» y de un «nuevo Renacimiento»[26].

Si consideramos los diferentes criterios metodológicos que prevalecieron en el siglo XIX, hay que constatar que Mircea Eliade los rechaza prácticamente todos: afirma con fuerza la imposibilidad de descubrir un «origen» de la religión, a causa, por una parte, del número relativamente reducido de testimonios de que disponemos sobre las primeras civilizaciones conocidas y, por otra, por su complejidad. Las teorías sobre la evolución de las religiones no le entusiasman; su hermenéutica está en total oposición con el pretendido ideal de la indiferencia del sabio como si fuera algo impersonal y con la objetividad en el sentido positivista del término, pero además intenta ocupar su puesto; se rebela sin cesar contra el «racionalismo» y otras actitudes «reduccionistas» que ignoraban la riqueza, la complejidad y la especificidad de la expresión religiosa[27]. Más adelan-

25 Ch. H. Long, *Les sens de l'oeuvre de Mircea Eliade pour l'homme moderne,* en *Mircea Eliade*: «Cahiers de l'Herne» 33, p. 224.

26 Esta aspiración a un nuevo Renacimiento ha estado siempre presente en Eliade, como testimonia su *Diario.* A la filosofía del Renacimiento italiano debe el haber superado el horizonte cultural demasiado estrecho de su Rumanía natal. Pero este Renacimiento italiano, aunque tendente a la universalidad, era todavía demasiado estrecho para él, pues sólo tenía en consideración lo relacionado con Grecia o con Roma. Por eso Eliade salió hacia la India donde, mediante el estudio cada vez más profundo de la filosofía y de la religión indias, creyó poder descubrir los fundamentos auténticamente universales y trascendentales de la existencia humana. Pero este nuevo horizonte tenía también sus límites, y Eliade trató de superar la experiencia así adquirida orientándose hacia las religiones arcaicas y las tradiciones encarnadas en los diferentes folklores. En cada etapa de su búsqueda trataba de ampliar su horizonte cultural, de salir de sus límites, a fin de «llegar mejor a lo universal».

27 Hay que señalar que, en lo esencial, la metodología contemporánea depende en gran parte de la que dominaba en el siglo XIX. Aunque se haya renunciado en gran parte a «remontarse a los orígenes» y aunque cada vez se discutan más los puntos de vista evolucionistas, el empirismo sigue teniendo adeptos, que consideran que el distanciamiento

te presentaremos toda la documentación necesaria para confirmar estas tesis.

Dadas sus prevenciones contra toda metodología de naturaleza «reduccionista», puede resultar sorprendente ver cómo Eliade es acusado por algunos críticos de utilizar métodos tan poco fiables como los de sus antecesores y, en suma, de ser un nuevo Tylor o un nuevo Frazer. Como ha señalado Saliba, algunos críticos han reprochado a Eliade comportarse como Frazer «y confundir indistintamente creencias religiosas y prácticas con criterios de comparación que no prestan atención a sus diferencias o a la disparidad de las situaciones históricas o culturales». Otros, como Leach, han afirmado que «todos los errores metodológicos que se han reprochado contra Frazer y sus contemporáneos reaparecen en él con todo su esplendor» [28].

Muy al contrario, Eliade trata de alejarse de «la posición confusionista de un Tylor o de un Frazer», que se creían autorizados a comparar datos «desprovistos de toda contigüidad geográfica o histórica», dada su convicción de que existía «una misma reacción uniforme del espíritu humano ante los fenómenos de la naturaleza» [29]. Es evidente que el método fenomenológico

personal y una mentalidad estrechamente racionalista son inseparables de toda investigación. A su condena de esta actitud mental, Eliade añade otras críticas, y denuncia en especial el «reduccionismo historicista» y la especialización a ultranza que caracterizan la investigación contemporánea.

[28] Saliba, p. 111 y E. Leach, *Sermons by a Man on a Ladder*: «New York Review of Books» (20-X-1966) 28. En numerosas reseñas del *Traité d'histoire des religions* se encuentran estas comparaciones con Frazer y sus contemporáneos. Véanse, por ejemplo, W. A. Lessa: «American Anthropologist» 61 (1959) 122-23; Raglan: «Man» 59 (III-1959) 53-54; N. Frye, *World Enough Without Time*: «The Hudson Review» 12 (1959) 246-27; Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, 41-42.

[29] M. Eliade, *Images et symboles*, 231. Las razones que le llevan a apartarse de Frazer y de los demás generalizadores y comparativistas las expone Eliade en *Aspects du mythe*, pp. 57-58, y en otras obras. Por eso, el juicio de Saliba parece bastante confuso, mientras que Frye, Leach, y otros más, dan prueba de un desconocimiento total de la metodología de Eliade. Sin embargo, cuando Eliade intenta valerse de estructuras y esquemas de valor universal y tratar la condición humana en su plena realidad, hay que preguntarse si la metodología que emplea la fundamenta en sus conclusiones sin que se le pueda acusar de entregarse a generalizaciones abusivas, a imitación de sus antecesores del siglo XIX.

de Eliade está en las antípodas de las concepciones estrechamente racionalistas e impersonales que apelaban a una falsa objetividad y al transformismo positivista, tal como estaban en boga en el siglo XIX.

Donde con mayor claridad aparecen las críticas formuladas por el propio Eliade contra sus antecesores es en *Religions australiennes,* donde juzga muy severamente a los evolucionistas (Tylor, Baldwin Spencer, Frazer, E. S. Hartland) y a los antievolucionistas partidarios del «decadentismo» (Lang, Schmidt), reprochándoles sus prejuicios ideológicos, su estrecho racionalismo, su manía de atribuir a los hechos religiosos orígenes demasiado simplistas y esquemáticos, y de postular una evolución lineal de los mismos que iría de lo simple a lo complejo, lo que implica «un punto de vista naturalista o teológico, pero no histórico» [30].

Sin embargo, es perfectamente legítimo afirmar, como veremos más adelante, que Eliade es partidario de cierta «uniformidad» en cuanto a la visión que tiene de la inserción del hombre en el mundo. Se niega a conformarse con las constataciones puramente descriptivas de los autodenominados especialistas del siglo XX, y somete sus datos a un examen comparativo encaminado a concederles un valor determinado. Podríamos preguntarnos también si Eliade dispone de una hermenéutica y de bases fenomenológicas suficientemente sólidas que le autoricen a superar los límites que los especialistas se imponen a sí mismos, y penetrar mejor en las estructuras universales de la experiencia religiosa.

A lo largo del siglo XX la hermenéutica se ha ido renovando gracias a la aparición de disciplinas desconocidas anteriormente y a la extrema especialización de las disciplinas antiguas, así como por la cantidad creciente de datos disponibles, por el progreso de las técnicas y por sus repercusiones metodológicas. Por hablar sólo de la antropología, en la actualidad se distinguen los aspectos funcionales, los relacionados con la expansión de las sociedades, con su evolución y el «entorno cultural».

30 M. Eliade, *Religions australiennes,* pp. 8-9, 26-28. Las ideas de Eliade sobre la teoría del *mana*, y sus críticas, están muy bien resumidas en *Mythes, rêves et mystères,* pp. 169-76, y en el *Traité d'histoire des religions,* pp. 29-33. Véase también en el mencionado *Traité* el prefacio de G. Dumézil, p. 5.

Los datos suministrados a la historia de las religiones por la antropología revisten a los ojos de Eliade una importancia particular. Al dedicarse a estudiar, sobre todo, las religiones arcaicas y primitivas, sin una particular especialización en esa materia, depende por completo de los datos recogidos por los antropólogos. Cuando trata Eliade en sus análisis de la filosofía y de la religión indias, puede referirse directamente a los Vedas, Brahmans, Upanishads, Yoga-sutra de Patañjali, etc. Pero cuando estudia los *High Gods* de algunas tribus sudamericanas, o los ritos iniciáticos de las tribus australianas, u otros fenómenos religiosos de la misma naturaleza, se basa por completo en las observaciones y en los datos recogidos por los antropólogos. Eliade está al corriente de todo lo que aparece en materia de antropología, y aprecia en su justo valor no sólo la gran masa de datos religiosos acumulados por los investigadores, sino también la maestría y la audacia de algunas de sus conclusiones o interpretaciones [31].

Quisiéramos citar dos ejemplos. Eliade ha manifestado enorme interés por el sorprendente descubrimiento, hecho por G. Reichel-Dolmatoff, del alto grado de coherencia y de la complejidad de las creencias de una pequeña tribu amazónica, los Desana: «La excelente documentación reunida por Reichel-Dolmatoff nos obliga a reconocer finalmente, y en contra de lo que hemos pensado antes, todo lo que puede contener de grande y de valioso un sistema religioso primitivo».

Quedó también muy impresionado por el hecho de que «Alexandre Marshak pudiera demostrar recientemente la existencia, en el Paleolítico Superior, de un sistema simbólico de notación del tiempo, basado en la observación de las fases lunares». Marshak ha demostrado además «que el ciclo lunar se analizaba, memorizaba y utilizaba con fines prácticos unos quince mil años antes del descubrimiento de la agricultura» [32].

[31] Para hacerse una idea de la erudición de Eliade en materia de publicaciones especializadas, véase la documentación reunida en *Etat des questions: bibliographies critiques,* en cada uno de los tomos de *Histoire des croyances et des idées religieuses,* I, pp. 391-478; II, pp. 399-508;; III, pp. 299-349. Véanse también otras obras, como *Le Chamanisme* y *Religions australiennes.* En lo sucesivo las referencias a *Histoire des croyances...*, vol. I, aparecerán con la forma abreviada *Histoire* I.

[32] M. Eliade, *South American High Gods,* 2.ª parte, en *History of Religions* 14 (1971) 261-66; *Histoire* I, 33-34, 397. M. Eliade, *On Pre-*

En estos descubrimientos, realizados por otros, es donde se basa Eliade para afirmar la riqueza del contenido simbólico, y la complejidad y profundidad de pensamiento que se desprenden de los datos más arcaicos, y lo que lo impulsa a combatir las teorías contrarias sobre los orígenes y el desarollo de las religiones. Sostiene Eliade que el historiador de las religiones debe estar perfectamente al corriente de todo lo que pueda aportarle la antropología. Cada paso adelante ilumina el fenómeno religioso con luz propia y revela en él características diferentes. Sólo una perspectiva histórico-cultural permite evitar los errores cometidos anteriormente por quienes se habían colocado, de partida, en un plano no histórico y naturalista. Un dato religioso aislado no suele adquirir todo su sentido más que cuando se consigue desenmarañar toda la madeja de su diseminación. Un «rito de elevación» puede parecer incomprensible mientras no se vea en él un préstamo recibido de un modelo cosmológico planetario propio de la civilización babilónica. En un fenómeno como el chamonismo, podríamos sentir la tentación de no ver más que una manifestación de locura si no tomáramos conciencia de su función religiosa. Por eso se coloca Eliade en una perspectiva que le permita integrar en su propia metodología todos los recursos ofrecidos por la antropología.

Aunque la mayor parte de los antropólogos no tengan el menor conocimiento de los trabajos de Eliade, es en este medio donde han surgido sus detractores más virulentos [33]. La antro-

historic Religions, en *History of Religions* 14 (1974): «Marshak nos ha revelado un nuevo aspecto del *homo sapiens* y de su 'modo de ser en el mundo'».

[33] Además de las críticas que Eliade ha tenido de Leach, Lessa, Raglan y Saliba, citemos igualmente las de A. F. C. Wallace, *Religion: An Anthropological View* (Nueva York 1966); A. de Waal Malefijt, *Religion and Culture* (Nueva York 1968); W. La Barre, *The Ghost Dance: The Origins of Religion* (Nueva York 1970); J. van Baal, *Symbols for Communication: An Introduction to the Anthropological Study of Religion* (Assen 1971); reseñas en «American Anthropologist» por Libby (61: 688-89), Lessa (61: 1146-47) y Park (67: 1305-06). Estas críticas han sido recogidas y resumidas por Ricketts, *In Defence of Eliade*; Dudley, pp. 37-42; Saliba, cap. IV (pero Saliba no entiende el pensamiento de Eliade, y lo presenta de forma errónea). Hubo evidentemente artículos en favor de Eliade, como el de Hudson, *Eliade's Contribution to the Study of Myth,* y de otros antropólogos de prestigio, como Turner y Jensen, que tienen en gran consideración los trabajos de Eliade. Sin embargo, la impresión general de los artículos redactados por antro-

pología del siglo XX se caracteriza, en su conjunto, por dos aspectos metodológicos que van contra los puntos de vista de Eliade sobre la historia de las religiones. En primer lugar, tal como se constata en Wilhelm Schmidt y en los que se sitúan en una perspectiva histórico-cultural, asistimos a un rechazo de todo punto de vista no histórico y naturalista en el estudio de los fenómenos religiosos, poniéndose el acento en la no reductibilidad de la historia: «Sin darse cuenta, el historiador de las religiones se encontró en un medio cultural muy distinto del de Max Müller y de Tylor o incluso del de Frazer y de Marett. Era un nuevo ambiente, alimentado por Nietzsche y Marx, Dilthey, Croce y Ortega; un medio en el que el tópico de moda no era ya la 'Naturaleza' sino la 'Historia'» [34].

Los datos religiosos son datos históricos. Para comprender el fenómeno religioso hay que tener en cuenta necesariamente las condiciones específicas de todo hecho histórico. Aunque Eliade, como veremos, haya mostrado siempre su oposición a las interpretaciones naturalistas y sea el primero en admitir que todo dato religioso se presenta, de una u otra manera, bajo aspectos históricos, es en este punto donde más ha sido atacado.

Por otra parte, Franz Boas y muchos otros antropólogos contemporáneos, por reacción contra las interpretaciones de los que hablan de una evolución unidireccional y su propensión a las generalidades, han querido insistir, por el contrario, en la originalidad cultural y en las incidencias de la pluralidad y de la relatividad en problemas de orden cultural. Las semejanzas culturales no suelen pasar de «aparentes», y cuando existen «analogías auténticas» pueden explicarse por contagio producido en el encuentro de dichas culturas entre sí [35]. Eliade generalizaría

pólogos no es tanto la de una oposición firme a las tesis de Eliade cuanto la de su supuesta incompetencia en materia de antropología.

[34] *La nostalgie des origines*, p. 103. Eliade escribe a continuación: «En sí mismo, el descubrimiento de la irreductibilidad de la historia, es decir, del hecho de que el hombre es siempre un ser histórico, no fue una experiencia negativa, esterilizante. Sin embargo, este hecho evidente dejó pronto paso a una serie de ideologías y filosofías relativistas e historicistas, que van de Dilthey a Heidegger y Sartre».

[35] Véase, por ejemplo, F. Boas, *The Origins of Totemism*: «American Anthropologist» 18 (1966) 319-26. R. Luyster, en *The Study of Myth: Two Approaches*: «Journal of Bible and Religion» 34, n.º 3 (1966) 235-43, defiende el enfoque fenomenológico de Eliade y critica

demasiado, según ellos, y una de las principales críticas hechas contra él lo condena por sus generalidades abusivas.

Por su parte, Eliade juzga inadmisibles las críticas de los antropólogos y rechaza su metodología, que sigue inalterada desde comienzos de siglo. Mencionaremos aquí dos de estas críticas, sobre las que nos ocuparemos luego de forma más detenida: el reduccionismo y la especialización excesiva.

Muchos antropólogos, no contentos con interpretar los fenómenos religiosos a la sola luz de los criterios no religiosos, se esfuerzan también por encajarlos de lleno en el marco de su propia perspectiva. La reconstitución del camino seguido por un fenómeno religioso o la determinación de su función pueden ayudar a entenderlo mejor, pero no bastan para agotar todas sus significaciones en cuanto tal.

La especialización excesiva, al poner el acento en la pluralidad y relatividad de las culturas, proporciona numerosas informaciones, pero dificulta todo intento de análisis comparado y substrae del campo de la interpretación lo más prometedor y revelador de las tareas que se le asignan. De hecho, como veremos, Eliade afirma que la mayor parte de los historiadores de las religiones, al aceptar las restricciones que impone toda especialización excesiva, han consentido por ello mismo a su propia inhibición, y han sacrificado además su propia vocación en cuanto historiadores de las religiones [36].

Mircea Eliade se interesa vivamente por la luz nueva que la psicología contemporánea proyecta sobre el fenómeno religioso,

con fuerza las antropologías americanas «que comparten los puntos de vista de Boas».

36 M. Eliade, *Images et Symboles,* pp. 35-36: «En nuestros días la situación se presenta de la siguiente manera: progreso considerable en la información, al precio de una excesiva especialización e incluso de un sacrificio parcial de nuestra vocación (pues la mayor parte de los historiadores de las religiones se han convertido en orientalistas, clasicistas, etnólogos, etc.); dependencia de los métodos elaborados por la historiografía o la sociología modernas...». Véase también el capítulo titulado «Les inhibitions du spécialiste», en *Méphistophélès et l'androgyne,* pp. 243-46, y algunas reflexiones en *Fragments d'un Journal,* como la siguiente: «Los aventureros, los espíritus creadores y audaces ya no 'vienen' a la filología, al orientalismo o a la historia de las religiones, como ocurría en 1870-1880... Sólo atraemos a los mezquinos que no tienen el temple y la virilidad suficiente para afrontar un mundo en estado de crisis o para arriesgar su 'carrera' por una idea atrevida» (p. 279).

y más especialmente por la «penetración» y la «apertura» que hace posible la psicología profunda. A este respecto, y en muchas de sus obras, analiza Eliade los papeles respectivos de Freud y de Jung, con una clara preferencia hacia este último. Aun valorando en su justo valor la aportación de Freud, que es incalculable, y en primer lugar el descubrimiento del inconsciente y del método psicoanalítico, Eliade parece ver en Freud a un personaje de transición, vinculado todavía al siglo XIX en su metodología, su actitud positivista, sus argumentaciones propias de un racionalismo estrecho, sus prejuicios sobre el origen y la evolución de las religiones, su negativa postura ante el fenómeno religioso y en un reduccionismo que lo impulsa a hacer una interpretación no religiosa y excesivamente elemental de la inmensa complejidad del simbolismo religioso [37].

Muchas veces se reprocha a Eliade la excesiva influencia recibida de Jung y el haber admitido sus puntos de vista sobre el «inconsciente colectivo» y los «arquetipos». Como veremos en los siguientes capítulos, estas críticas carecen totalmente de fundamento. De momento, nos limitaremos a señalar que, a los ojos de Eliade, Jung tuvo el gran mérito de considerar la experiencia religiosa como altamente significativa, y no ilusoria [38], y de haber contribuido a ampliar el campo del análisis freudiano del inconsciente descubriendo en sus pacientes la presencia de estructuras universales, semejantes a las que se encuentran en las religiones arcaicas y orientales, en la alquimia, etc. Por consi-

[37] Recordemos la teoría presentada por Freud en *Totem y Tabú*, según la cual el origen de la religión debería buscarse en el complejo de Edipo y en el «parricidio ritual» que se renueva con los «sacrificios totémicos». En *El porvenir de una ilusión*, Freud veía en la religión «una neurosis obsesiva común a toda la humanidad». Pueden verse algunas críticas a Freud formuladas por Eliade en *La nostalgie des origines*, pp. 49-52, 101-102, y en *Modes culturelles et histoire des religions*, en *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, pp. 14-16. Examinaremos más adelante las razones por las que Eliade rechaza el «reduccionismo de Freud», sobre todo considerando el papel desempeñado por los símbolos.

[38] En *Jung, ou la réponse à Job*, artículo publicado en «Combat» (9-X-1952) y reproducido en *Mircea Eliade*: «Cahiers de l'Herne» 33, Eliade cita a Jung: «...en el plano psicológico, me encuentro con experiencias religiosas que tienen una estructura y un simbolismo que se puede interpretar. Para mí, la experiencia religiosa es *real*, es *verdadera*: constato que tales experiencias pueden 'salvar' el alma, pueden acelerar su integración e instaurar el equilibrio espiritual» (p. 253).

guiente, el historiador de las religiones debe analizar las diferentes formas en que se expresan los símbolos con criterios distintos de los del simple condicionamiento histórico del individuo [39].

Para Mircea Eliade, el descubrimiento del inconsciente es tan importante como los grandes descubrimientos marítimos del Renacimiento y como los que, en el campo de la astronomía, siguieron a la invención del telescopio, pues «cada uno de estos descubrimientos reveló la existencia de mundos hasta entonces insospechados. Cada uno de ellos fue una especie de 'brecha', en la medida en que pusieron en tela de juicio nuestra imagen del universo y revelaron en ella estructuras hasta entonces inimaginables» [40]. Gracias al descubrimiento del inconsciente y a las técnicas puestas a punto por el estudio de la psicología profunda, el historiador de las religiones se ve obligado a revisar buen número de posturas *a priori* y de teorías propuestas por anteriores investigadores, y se encuentra ahora en presencia de un nuevo universo de mitos religiosos y de símbolos.

Eliade debe a la psicología profunda uno de sus principales principios metodológicos: «El historiador de las religiones debe estar sumamente agradecido a Freud por haber demostrado que las imágenes y los símbolos comunican su 'mensaje' aun cuando el individuo no tenga conciencia de ello. El historiador puede ahora realizar su labor hermenéutica sobre un símbolo sin tener que preguntarse cuántos individuos de una sociedad determinada y en un momento histórico dado comprendían todos los significados e implicaciones de este símbolo» [41].

Sin duda ninguna, en opinión de Eliade semejante descubrimiento abre múltiples posibilidades de interpretación, pero también presenta sus peligros. No hay reparo en olvidar las interpretaciones normativas y subjetivas presentadas por algunos misioneros y etnólogos, que no concedían valor alguno a lo que les decían de hecho los «indígenas», y daban su propia inter-

[39] A este respecto, véase C. G. Jung, *Psychology and Religion*, pp. 2-3; Jung, *Psychological Reflections*, p. 299; Eliade, *C. G. Jung et l'alchimie*, en *Forgerons et alchimistes* (nueva edición aumentada, 1977) 177-180.

[40] M. Eliade, *Encounters at Ascona, Spiritual Disciplines* (selección de «Eranos Jahrbuch», Bollington Séries 30, vol. IV, p. XVIII).

[41] M. Eliade, *La nostalgie des origines*, p. 52 .

pretación de lo que estos indígenas habían querido decir «realmente». Se comprende mejor lo que incitaba a un W. Brede Kristensen a escribir que, para el historiador de las religiones, la única consideración a tener en cuenta es que «el creyente tiene siempre razón»; o el método preconizado por Wilfrid Cantwell Smith, para quien «toda afirmación en materia religiosa debe ser válida para el creyente mismo»[42].

Eliade no comparte del todo su opinión y piensa que el historiador de las religiones debe ir más allá de lo que declara conscientemente el *homo religiosus*. De ahí el reproche que se le hace a veces de ser «arbitrario» y «subjetivo»[43]. Todavía le queda por justificar la metodología que le autoriza a interpretar los diferentes niveles de significación de los fenómenos religiosos, algunos de los cuales escapan a la conciencia, y al mismo tiempo probar que las interpretaciones que propone no carecen en absoluto de la objetividad sin la cual no serían admisibles.

Es inútil insistir en las nuevas perspectivas que la psicología abre al fenómeno religioso. Eso no impide que Eliade advierta de los peligros de una actitud que consistiría en reducir el fenómeno religioso únicamente a sus aspectos psicológicos. Precisa que «no deberían confundirse sus planos de referencia (el del historiador de las religiones y el del especialista en psicología profunda), ni sus escalas de valores, ni, sobre todo, sus métodos»[44]. Añade que el fenómeno religioso debe ser enfocado «desde su propio plano de referencia», y que la dimensión religiosa específica no puede ser percibida más que por el historiador de las religiones. Veremos cómo en materia de historia de

[42] W. Cantwell Smith, *Comparative Religion: Whither and Why?*, en *The History of Religions: Essays in Methodology*, p. 42. Cf. n. 57-59.

[43] En este último punto las críticas más duras son las de I. Strenski, *Mircea Eliade: Some Theoretical Problems*, en *The Theory of Myth: Six Studies*, pp. 55-56. A nuestro entender, no se puede decir que M. Eliade recurra únicamente a la «psicología profunda» y que sólo proceda por intuición, o por «introspección», dejando así de lado toda conciencia que pueda tener el hombre de su propia intencionalidad, ni que apele a la «autojustificación», lo que le pondría al abrigo de toda verificación sobre el fundamento de sus deducciones. Las críticas semejantes a las de Strenski prueban simplemente que sus autores no tienen la menor idea del método fenomenológico de Eliade, ni de sus criterios hermenéuticos.

[44] *Mythes, rêves et mystères*, p. 15. Sobre la forma en que llegó Eliade a esta conclusión, véase pp. 7-15.

las religiones están estas consideraciones en el corazón mismo de las concepciones metodológicas de Eliade.

Concede Eliade cierta importancia a dos grandes corrientes sociológicas. La primera está representada por Emile Durkheim y la escuela francesa de sociología, la cual, según los criterios que se adopten, comprende a autores muy diversos, como Henri Hubert, Robert Hertz, Marcel Granet, Louis Gernet, Marcel Mauss, Lucien Lévy-Bruhl, Roger Caillois y Georges Dumézil [45].

Aun cuando Durkheim, con Weber, siga siendo uno de los maestros indiscutibles de la sociología —suponiendo que no se vea en Marx a un sociólogo—, no parece que Eliade se haya dejado influir demasiado por su obra. Todo hace pensar que ve en él una personalidad de transición, mucho más marcada por el estado de espíritu de sus predecesores, como muestran sus especulaciones sobre los orígenes reflejados en su teoría sobre el totemismo, y el reduccionismo de que da prueba al asimilar el fenómeno religioso a un fenómeno de sociedad. Pero hay que reconocer que Durkheim se negó siempre a adoptar una actitud negativa hacia el fenómeno religioso, del que trató de buscar una explicación siguiendo criterios experimentales, y que subrayó toda la importancia del simbolismo religioso [46], todo lo cual podría suscribirlo Eliade.

Lucien Lévy-Bruhl merece ser citado aparte, pues Eliade se muestra en muchas obras en desacuerdo con él, sobre todo en lo que respecta a la existencia de una «mentalidad primitiva» prelógica que sería de naturaleza distinta a la mentalidad lógi-

[45] Eliade expresa con frecuencia su admiración por los trabajos de Dumézil. Este figura entre los autores que, como M. Leenhardt, podrían ser considerados con razón como verdaderos historiadores de las religiones, y no sólo como representantes de la escuela francesa de sociología. Cf. *Georges Dumézil et les religions indo-européennes,* en *La nostalgie des origines*, pp. 70-74; *Histoire* I, pp. 204-207, 438; *Histoire des croyances et des idées religieuses* II, pp. 110-14, 227ss., 423-24, 465; Eliade, *Pour une histoire générale des religions indo-européennes:* «Annales» 4 (1949) 183-91; Eliade, *La souveraineté et la religion indo-européenne*: «Critique» 35 (1949) 342-49; *Les religions dont nous héritons: un dialogue entre Mircea Eliade et Georges Dumézil*: «Les Nouvelles littéraires» 56 (27-X-1978) 17-18.

[46] Cf. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* pp. 65, 144, 594-99 y *passim;* Eliade, *La nostalgie des origines,* pp. 41-42; Lenski, pp. 3-4.

ca del hombre de hoy [47]. A veces se ha cometido el error de asimilar el punto de vista de Eliade al de Lévy-Bruhl. Esto se debe, sin duda, a que Eliade establece una distinción muy clara entre las formas de vida tradicionales, o premodernas, y las que están en boga en la actualidad. Pero, en este punto, Eliade se separa con toda claridad de Lévy-Bruhl: «Marshak, en sus conclusiones, hace justicia a todos los que, de Wilhelm Schmidt y Olivier Leroy a Karl Narr y Claude Lévi-Strauss, han puesto en duda la existencia de estructuras 'prelógicas', inherentes a la mentalidad primitiva, o la pretendida estupidez, '*Urdummheit*', del hombre primitivo» [48].

La segunda gran corriente tradicional parte de Max Weber, y en ella se suelen incluir autores como Ernst Troeltsch, H. R. Neibuhr, Howard Becker, Talcott Parsons, J. Milton Yinger y Joachim Wach [49]. Son, para Eliade, los representantes de una historia de las religiones en sentido estricto. Con ello entiende que esta corriente es decididamente antirreduccionista. Weber, en oposición a Durkheim, se niega a admitir «que un comportamiento religioso pueda caracterizarse únicamente por las condiciones sociales del grupo en que se manifiestan, y que cabe reducir este comportamiento a su mera expresión 'ideológica' o a un simple reflejo de sus intereses materiales o morales» [50]. En nuestra opinión, la actitud resueltamente antirreduccionista de Eliade y, sobre todo, el sentimiento que tiene de la irreductibi-

[47] Cf. *La nostalgie des origines,* pp. 42-43. En *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures,* así como en *La mentalité primitive,* propuso Lévy-Bruhl la hipótesis de una mentalidad primitiva prelógica. Eliade piensa que Lévy-Bruhl había abandonado, poco antes de morir, esta hipótesis. Cf. Lévy-Bruhl, *Carnets,* en la edición póstuma de M. Leenhardt.

[48] Eliade, *On Prehistoric Religions,* p. 141. Eliade, citando a A. Marshak, lo aprueba cuando afirma «que la comprobación a través del mundo de una notación rudimentaria que existe desde el Paleolítico Superior nos lleva a creer en la existencia de un alto nivel de capacidades cognitivas y de cierta práctica en la utilización de los símbolos, y esto desde las primeras fases, anteriores a la aparición de la escritura y del cálculo, de la civilización del *homo sapiens*».

[49] Además de sus trabajos sobre sociología de las religiones, Wach se distinguió por sus juicios sobre la hermenéutica, el *Verstehen* y otros problemas de metodología, que llegaron a consagrarse en la historia de las religiones.

[50] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* vol. I, p. 240.

lidad de lo sagrado están en la base misma de su postura fenomenológica.

De Eliade se ha dicho que tenía tanto de fenomenólogo como de historiador de las religiones. La mayor parte de este estudio está consagrada precisamente a definir sus posiciones en materia de fenomenología. Nos queda, pues, definir el papel que haya podido desempeñar la fenomenología de las religiones y qué es lo que le debemos.

IV. La fenomenología de las religiones

Si consideramos todos los enfoques posibles de la historia de las religiones, comprobamos que el que recurre a la fenomenología es, a la vez, el más reciente y el más importante desde el punto de vista metodológico. Gracias a ella, la historia de las religiones ha podido contar con un estudio sistemático. Es también la fenomenología la que ha dado, en gran parte, a la historia de las religiones su configuración actual.

Habría que intentar definirla exactamente, y ahí es donde se producen las controversias más acaloradas. Algunos llegan a identificar la fenomenología de las religiones con la propia historia de las religiones. Charles J. Adams afirma que el «enfoque fenomenológico, de una u otra manera y cualquiera que sea el nombre que se le dé, va consiguiendo cada vez más adeptos; actualmente, todo historiador de las religiones es un fenomenólogo». Saliba, por su parte, afirma que «hay unanimidad en que la historia de las religiones y la fenomenología emplean los mismos métodos» [51].

Se trata de una exageración manifiesta y, además, de una deformación de lo que es verdaderamente esta disciplina en la actualidad. Ya hemos visto, al examinar las influencias ejercidas por la antropología, cómo se lamentaba Eliade de que la historia de las religiones quedara en manos de una especialización llevada al extremo, hasta el punto de que muchos historiadores de las religiones puedan ser confundidos con etnólogos u otros especialistas. Pero resulta que muchos de estos «especia-

[51] Ch. J. Adams, *The History of Religions and the Study of Islām*, en *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding*, p. 178; Saliba, p. 31.

listas» se rebelan contra toda interpretación fenomenológica, que algunos generalizadores rechazan el título de fenomenólogos y que, sobre todo en Europa, la fenomenología de las religiones tiene mala prensa y está totalmente desacreditada.

Una de las características de la fenomenología de las religiones, en la que todos parecen estar de acuerdo, es su capacidad de generalización. «Lo que más destaca en la interpretación fenomenológica es el carácter general de la religión. Poco a poco se va construyendo una tipología... El fenomenólogo se interesa fundamentalmente por lo que parece más general, por lo más estable en el tiempo y, siempre que sea posible, por lo más universal» [52].

Esta tendencia a englobar el conjunto de los fenómenos religiosos se orienta ante todo a la sistematización: «Para Widengren, la fenomenología de las religiones tiene como fin esencial establecer clasificaciones. Es una ciencia que tiene como objeto estudiar los diferentes aspectos en que se manifiesta el fenómeno religioso. Es la contrapartida de la historia de las religiones —de la 'historia en cuanto tal'—, pero no debe confundirse con ella. Mientras que la fenomenología se propone estudiar las diversas manifestaciones de la vida religiosa, allá donde aparezcan, la historia de las religiones, con sus criterios propios que son de orden histórico, estudia la evolución de cada religión considerada por separado. La fenomenología de las religiones intenta resaltar la coherencia de los diversos fenómenos religiosos y constituye, en forma sistemática, el complemento de la historia de las religiones. Mientras que ésta realiza un análisis histórico, la fenomenología de las religiones nos propone una síntesis de orden sistemático» [53].

Para C. Jouco Bleeker, otro fenomenólogo, no existe acuerdo sobre la naturaleza y fines de la fenomenología de las religiones [54]. En estos momentos se presenta en tres formas dife-

[52] W. Gurdon Oxtoby, *Religionswissenschaft Revisited,* en *Religions in Antiquity,* p. 596.

[53] Sharpe, p. 243; G. Widengren, *Religionens värld,* p. 9 (trad. española, *Fenomenología de la religión,* Ed. Cristiandad, Madrid 1976). Veremos cómo, para Eliade y Pettazzoni, la relación dinámica entre los enfoques histórico y fenomenológico domina toda la historia contemporánea de las religiones.

[54] Esta confusión proviene de que la denominación «fenomenología de las religiones» se utiliza en numerosos artículos y publicaciones

rentes: «1) la de la escuela descriptiva, según la cual debe limitarse a clasificar y ordenar los fenómenos religiosos; 2) la de la escuela tipológica, que intenta definir los diferentes tipos de religiones; 3) la de la escuela fenomenológica propiamente dicha, que busca la esencia, la significación y la estructura de los fenómenos religiosos» [55].

La fenomenología descriptiva de W. Brede Kristensen constituye el ejemplo más característico de las tendencias de la «escuela descriptiva», en la medida en que se opone al enfoque fenomenológico de Eliade. Kristensen querría que las clasificaciones sistemáticas habituales, consideradas como representación de las categorías religiosas esenciales y objetivas, se mantuvieran fuera del dominio propio de la fenomenología descriptiva, pues toda investigación sobre la esencia misma de los fenómenos religiosos y sobre su valoración está sometida a la interpretación personal del que la lleva a cabo. Es, por tanto, necesariamente normativa, y se sitúa en el dominio de la filosofía o de la teología.

La fenomenología de las religiones se propone estudiar lo que tienen en común los fenómenos religiosos, a pesar de su diversidad, y lo hace mediante una comparación sistemática de los mismos [56]. Su denominación común es su «significación interior», a la que sólo se puede llegar asociando al conocimiento

sin que sus autores tengan una idea precisa de su significado. Con gran frecuencia, tal denominación parece designar todo estudio general o sistemático. Si vemos en Eliade un fenomenólogo de las religiones, no es tanto en razón de sus análisis morfológicos o tipológicos, o a causa del interés que tiene por el estudio de las estructuras y de las significaciones, sino porque utiliza un método fenomenológico sumamente elaborado en cuanto historiador de las religiones.

[55] Bleeker, *The Contribution of the Phenomenology of Religion*, p. 39.

[56] Esto parece estar en contradicción con los anteriores puntos de vista de Kristensen, según los cuales toda investigación relativa a la esencia de los fenómenos religiosos no es competencia de la fenomenología, dado que numerosos fenomenólogos entienden precisamente por «esencia» lo que es «común a las diferentes manifestaciones religiosas». La historia de la filosofía demuestra que en muchas ocasiones se ha tenido una concepción claramente normativa de la «esencia», y todo hace pensar que Kristensen se refiere de hecho a las principales formulaciones, de orden metafísico y teológico, según las cuales el científico debe dedicarse a ir «más allá» de las propias afirmaciones del *homo religiosus* y juzgarlas por su valor, a fin de percibir mejor lo que hay de «realmente auténtico» en una creencia.

histórico de los hechos una «simpatía infusa», una «empatía», una «sensibilidad» hacia los hechos religiosos [57].

El fenomenólogo de las religiones intenta ante todo entender y describir lo que está en el corazón mismo de la «realidad religiosa», es decir, la fe del creyente. Sólo después de admitir que «el creyente tiene siempre razón» se puede entender su religión. Los creyentes atribuyen a su fe un valor absoluto, por lo que el fenomenólogo debe respetar el carácter absoluto de sus propias narraciones. Es importante determinar el valor propio de cada manifestación religiosa, «pero este valor es el que le atribuye el creyente mismo. Es siempre absoluto, nunca relativo» [58]. Tras esforzarse por comprender y describir la manera en que los creyentes conciben su propia fe, de la que, por otra parte, tienen siempre un conocimiento muy imperfecto, el investigador puede intentar clasificar los fenómenos religiosos atendiendo a sus tipos dominantes y proceder a su valoración comparada. Pero es evidente que esto nos lleva mucho más allá de la mera fenomenología descriptiva [59].

Veremos que la metodología de Eliade recuerda en algunos de sus aspectos la fenomenología descriptiva de Kristensen, aun cuando haya que constatar en Eliade una voluntad firme de no tener en cuenta las restricciones que Kristensen ha puesto a toda utilización de la fenomenología. Para Eliade, problemas tan importantes como las clasificaciones tipológicas y las valoraciones comparadas pertenecen propiamente al dominio de la fenomenología de la religión.

Si bien es cierto que muchas tipologías del pasado han sido bastante subjetivas y normativas [60], la mayor parte de los auto-

[57] W. Brede Kristensen, *The Meaning of Religion,* pp. 3, 7, 10.

[58] *Ibid.,* pp. 14, 418, 2.

[59] *Ibid.,* p. 271: «No entra dentro de las atribuciones de la investigación histórica o fenomenológica el clasificar las religiones con un criterio establecido. Esto es competencia de la investigación filosófica, cuya principal preocupación es la esencia misma de la religión. La investigación filosófica no trata de determinar el valor específico ni el alcance de las diferentes categorías religiosas, por lo demás muy diversas. Por el contrario, intenta presentar visiones conjuntas de carácter normativo. El fenomenólogo no está en condiciones de hacer tales discriminaciones».

[60] Así, A. C. Bouquet, *Comparative Religion,* pp. 288-89, distingue dos categorías en las religiones místicas: «las que son específicamente cristianas, y las no cristianas». De la misma manera, E. Underhill, *Mysticism,* pp. 85-90, tras enumerar las «cuatro características del misticis-

res juzgan excesivas las restricciones draconianas impuestas por Kristensen y conciben la fenomenología sistemática de las religiones en forma de comparación tipológica o morfológica. Ake Hultkrantz afirma, por ejemplo, que «la fenomenología de las religiones es el estudio sistemático de las formas de la religión. Es la rama de la investigación religiosa que tiene por objeto la clasificación y la investigación sistemática de las diversas concepciones religiosas, de los ritos y de las tradiciones místicas, comparándolas desde un punto de vista morfológico y tipológico» [61].

Pero donde encontramos la formulación metodológica más clara de las concepciones de la escuela «tipológica» es en las obras de Joachim Wach: «No utilizamos este término [fenomenología] en el sentido en que lo entendían Husserl y Scheler, sino para designar el estudio sistemático, y no histórico, de ciertos fenómenos, como la oración, el sacerdocio, las sectas, etc. ¿Son sus diferentes tipos lo que el historiador de las religiones debe tratar de definir en último término? Es posible, pues en cuanto historiador no puede ir más allá» [62].

Es indudable que lo que interesa de forma primordial a Eliade es el estudio sistemático de los diferentes tipos de fenómenos religiosos. Sin embargo, como veremos más adelante, Eliade no ve en este estudio la «última palabra» de la historia de las religiones, y la fenomenología de las religiones puede orientarse, según él, por otros caminos. También veremos que la forma en que Eliade llega a sus propias tipologías y análisis morfológicos no se puede entender sin una visión muy clara de su método fenomenológico, que tiene muchas analogías con la fenomenología filosófica contemporánea.

La tercera escuela, dirigida más especialmente a investigar la esencia y la estructura de los fenómenos religiosos, está representada por las obras magistrales de Rudolf Otto y de Gerardus van der Leeuw. Dsede el punto de vista hermenéutico, Otto ha

mo auténtico», afirma que «el amor sigue siendo a la vez su fin y su método». Un budista podría rechazar la afirmación de que todo misticismo estaría caracterizado por el amor apasionado a Dios, así como por «la atracción, el deseo y la unión en cuanto cumplimiento del deseo».

[61] Ake Hultkrantz, *The Phenomenology of Religion: Aims and Methods*: «Temenos» 6 (1970) pp. 74-75; Sharpe, p. 250.

[62] Wach, *Sociology of Religion,* p. 1; *Types of Religious Experience,* p. 229; *The Comparative Study of Religions,* pp. 25-26.

contribuido a renovar la historia de las religiones mediante dos aportaciones metodológicas complementarias: su postura experimental, que implica la determinación de las estructuras esenciales de la experiencia religiosa, y su actitud antirreduccionista, por la cual la experiencia religiosa recibe un carácter «numinoso» (del latín *numen,* dios). En *Das Heilige* —«Lo santo»— había creído Otto poder desvelar las estructuras fundamentales de los fenómenos religiosos buscando lo que había de común entre ellos, y este elemento común a todos debía ser necesariamente numinoso. Esta experiencia numinosa *sui generis* tenía características «radicalmente distintas», y se presentaba como un *mysterium tremendum* o *fascinans*[63].

Otto se proponía definir una estructura fenomenológica universal inherente a la experiencia religiosa, y hacerlo en términos que permitieran al fenomenólogo analizar y organizar las diversas manifestaciones religiosas concretas. Esto mismo se propone Eliade al atribuir a las estructuras simbólicas universales bases fenomenológicas, y por eso hace suyas la mayor parte de las ideas de Otto en materia de análisis estructural, sobre todo las relativas a la estructura trascendental —«radicalmente distinta»— de lo sagrado, y a su estructura «ambivalente» (*mysterium tremendum* y *mysterium fascinans*).

Por su antirreduccionismo, Otto ponía el acento en el carácter *a priori* único de lo numinoso. Eliade comparte también el rechazo de Otto de toda interpretación unilateral, como ocurre demasiadas veces cuando se adopta un punto de vista puramente racionalista e intelectual, e igualmente su negativa a reducir el fenómeno religioso a la simple interpretación que de él hacen el análisis lingüístico, la antropología, la sociología, la psicología o cualquier otra actitud historicista[64].

Pero Eliade no pasa por alto algunos puntos débiles del razonamiento de Otto, debidos a una concepción demasiado estre-

[63] R. Otto, *Das Heilige* (Gotha/Stuttgart ²1924; primera ed. 1917) 136 y *passim.* (De este libro de Otto existe una magnífica traducción castellana de Fernando Vela, publicada primero por Revista de Occidente y luego por Alianza Editorial).

[64] *Ibid.,* pp. 2-4 y *passim.* Otto, p. 196, tiene en cuenta «der Unterschied des Heiligen als einer Kategorie des vernünftigen Geistes a priori» y «die keine Erfahrung und keine 'Geschichte' geben kann» («lo sagrado entendido como categoría *a priori* del espíritu racional... que no puede darnos ninguna experiencia ni ninguna historia»).

cha de su actitud fenomenológica[65]. Cometió Otto el error de asimilar lo religioso a lo irracional, y no supo proponer un marco hermenéutico suficientemente amplio, que pudiera dar cuenta de la diversidad y de la complejidad de los fenómenos religiosos. Además, prestó muy poca atención a la manera en que se manifiestan históricamente, con formas y significaciones que les son específicas.

Van der Leeuw insistió igualmente en la irreductibilidad del fenómeno religioso y no ha cesado de combatir las diversas tentativas reduccionistas. Sin embargo, en oposición a Otto, trató de sistematizar gran número de expresiones históricas de la experiencia religiosa y de ordenar su diversidad. Su obra, *Fenomenología de la Religión,* es un clásico para el estudio fenomenológico sistemático de las religiones[66].

Recordemos que, para Van der Leeuw, la fenomenología debe apoyarse constantemente en la historia, «que debe reformarse sin cesar mediante una investigación arqueológica y filológica sumamente minuciosa» y «que cuando elude la crítica histórica no es más que artificio y actividad gratuita»[67]. Es en este

[65] Cf. Eliade, *Le sacré et le profane,* p. 14. Pueden encontrarse críticas muy pertinentes a las tesis de Otto en Th. P. Van Baaren, *Science of Religion as a Systematic Discipline,* en *Religion, Culture and Methodology,* p. 40; Ch. H. Long, *Where is the History of Religions Leading Us?*: «Criterion» 6, n.º 3 (1967) 19; Ch. H. Long, *Archaism and Hermeneutics,* en *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding,* pp. 69-70; H. Clavier, *Résurgences d'un problème de méthode en Histoire des religions*: «Numen» 15 (1968) 97ss.

[66] No vamos a exponer aquí el conjunto del análisis de Van der Leeuw. Sólo queremos recordar que, para él, la clave de la fenomenología está en la noción de «poder» común a todas las formas de creencia, y que basta para definir el carácter religioso. «Considerados en su conjunto («holy», *sanctus, tabú,* etc.), estos términos describen lo que hay de común en todas las manifestaciones religiosas: 'un poder extraño y radicalmente distinto que irrumpe en la vida'». Cf. G. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* vol. I, pp. 23, 28, 191 y cap. 1-3; vol. II, p. 681. (Trad. inglesa de *Phenomenologie der Religion,* Tubinga 1933).

[67] *Ibid.,* p. 677. Este es el punto más débil en su forma de considerar la fenomenología de las religiones: deja de lado las condiciones históricas específicas y el carácter existencial, también específico, de las manifestaciones religiosas y de su estructura propia. En sus «epilegomena», Van der Leeuw muestra que posee ciertas ideas de análisis fenomenológico (cf. vol. II, pp. 671-95), pero no se ve claramente el interés que ofrece el enfoque fenomenológico para su propio análisis del fenómeno religioso.

punto donde más pueden ser criticadas las concepciones de Eliade y de muchos otros fenomenólogos. En el capítulo V veremos en qué medida reconoce Eliade, en sus métodos de estudio del fenómeno religioso, la interdependencia de lo histórico y de lo fenomenológico, del hecho y de la esencia, de lo particular y de lo universal.

Considerando más en concreto esta tercera variante de la fenomenología de las religiones, «la escuela fenomenológica en el sentido más estricto del término», Bleeker opina que «la palabra fenomenología adquiere un doble sentido». La fenomenología es una «ciencia autónoma» que ha sido objeto de numerosas obras y manuales, pero es también «un método de investigación» que se basa en principios tales como la *epoché* fenomenológica y la perspectiva eidética. Aunque estos conceptos «estén tomados de la fenomenología filosófica de Husserl y de su escuela», en la fenomenología de las religiones sólo se emplean en «sentido figurado». Por eso Bleeker llega a afirmar: «Haríamos un gran servicio a la fenomenología de las religiones distinguiendo entre sus fines y su dominio propios y los de la fenomenología filosófica o de la antropología». Con relación a la fenomenología filosófica, el historiador de las religiones es sólo un «novato...que debería guardarse de penetrar en un dominio tan arduo». «Según nosotros, la fenomenología de las religiones no es una disciplina filosófica, sino una sistematización de los hechos históricos para comprender su significación religosa» [68].

Estas líneas reflejan la actitud de los que se presentan como fenomenólogos de la religión y muestran los límites e insuficiencia de su postura. Por nuestra parte, consideramos de la máxima importancia que la fenomenología de las religiones preste gran atención a los problemas que suscita la fenomenología filosófica, pues sólo así evitaremos llegar a conclusiones simplistas y carentes de sentido crítico.

De momento, baste señalar que el término «fenomenología de las religiones» lo emplearemos aquí en la acepción que le da Eliade, es decir, «en su sentido más amplio: la fenomenología incluye, por tanto, a los científicos que estudian las estructuras

[68] Bleeker, *The Contribution of the Phenomenology of Religion*, pp. 39-41, 51.

y las significaciones»[69]. Tal como hemos constatado en Otto, los fenomenólogos han ampliado la base experimental de la religión y se han propuesto definir y sistematizar las *estructuras básicas de la experiencia religiosa.* Al hacerlo, los fenomenólogos de las religiones se ven obligados a ver sus datos desde una perspectiva decididamente antirreduccionista, y, al contrario de lo que ocurre con otros planteamientos del fenómeno religioso, han insistido en la irreductibilidad y especificidad de la dimensión religiosa tal como se manifiesta en la experiencia.

V. Especialización, generalización y «tensión» entre lo histórico y lo fenomenológico

Si consideramos la historia de las religiones en su conjunto, constatamos cierta «tensión» de orden metodológico entre las actitudes que buscan una mayor especialización y las que intentan llegar a grandes síntesis y generalizaciones. La actitud del especialista insiste en la unicidad y especificidad de las condiciones históricas y culturales en que se presenta un fenómeno religioso. El fenomenólogo de las religiones, que se propone descubrir estructuras universales y realiza análisis sistemáticos y comparados, tiende a la generalización. Mircea Eliade puede ser considerado como un generalizador que recurre a la fenomenología.

El siglo XIX fue testigo de ambiciosas síntesis y de generalizaciones temerarias. Los historiadores de las religiones veían en todas partes concordancias y semejanzas, tanto si se trata de averiguar los antecedentes primitivos y universales comunes a todas las religiones como de hacerlas entrar en un mismo esquema de evolución valedero para todos los tiempos y lugares o de ofrecer una definición sencilla y universal del hecho religioso, etc. Del acierto con que Eliade ha sabido evitar las trampas en que han caído, en su voluntad de generalización, tantos de sus antecesores, depende el valor que podamos conceder a su propia postura fenomenológica.

A lo largo del siglo XX se produjo una reacción contra las comparaciones arbitrarias y las generalizaciones abusivas de los

[69] *La nostalgie des origines,* p. 30. Este ensayo, titulado «Un nouvel humanisme», es una nueva versión corregida y aumentada de «History of Religions and a New Humanism», en *History of Religions* I (1961) 1-8.

etnólogos y lingüistas de la época precedente. Al aparecer nuevas disciplinas y separarse las diferentes «tendencias», la investigación en materia religiosa se especializó al extremo. Analizando y criticando esta orientación, escribe Eliade: «Se observa un descenso progresivo de la creatividad y, al mismo tiempo, de la *actualidad cultural* de la historia de las religiones, de Max Müller y Andrew Lang a Frazer y Marett, de Marett y Lévy-Bruhl a nuestros días» [70]. Los historiadores de las religiones que han adoptado puntos de vista «historicistas» no han hecho más que fomentar esta tendencia a la especialización, limitando sus investigaciones a una cultura determinada, o a un período concreto, o a un solo aspecto del fenómeno religioso.

R. Pettazzoni, al analizar esta tendencia a la especialización desde la perspectiva de un historiador de las religiones, señala la aspiración «a conocer con toda precisión qué es lo que ha ocurrido realmente y cómo se han producido los hechos». Joachim Wach dice que el «enfoque historicista» tiende a «remontarse a los orígenes y a reconstituir la línea seguida por las ideas e instituciones religiosas durante ciertos períodos de su desarrollo histórico, y también a determinar el papel desempeñado por las fuerzas que durante estos mismos períodos debió combatir la religión» [71].

Por «historia» entendemos no solamente la historia propiamente dicha, sino también todas las disciplinas altamente especializadas que pueden servir al fenomenólogo como fuente de datos: estudios etnológicos, descubrimientos arqueológicos, etc. De la misma manera, Eliade sustituye a veces la palabra «historia» por términos como «filología»: «en este caso el término designa el conocimiento de la lengua, de la historia, de la cultura de las sociedades cuya religión es objeto de estudio» [72].

En la actualidad, cada vez son más los «generalizadores» que toman conciencia de la insuficiencia de los métodos de sus antecesores y reaccionan contra la especialización a ultranza, característica de nuestro pasado reciente. Lo constatamos en los esfuerzos realizados por conseguir la sistematización de un mar-

[70] *La nostalgie des origines*, p. 116. Este capítulo, titulado «Crise et renouveau de l'histoire des religions», reproduce con ligeras modificaciones el artículo original aparecido en «History of Religions» 5 (1965) 1-7.

[71] Wach, *The Comparative Study of Religions*, p. 21. Cf. n. 75.

[72] *La nostalgie des origines*, p. 118.

co que sirva mejor para contener las diversas manifestaciones religiosas y permita hacer comparaciones y generalizaciones adecuadas. Desde esta misma perspectiva deben juzgarse los esfuerzos, de Charles Long, por ejemplo, «por construir un armazón lógico donde encuentren su lugar adecuado todos estos elementos diferentes», no sólo los aspectos fenomenológicos y morfológicos de la religión, «sino también sus aspectos existenciales, sociales y pragmáticos» [73].

Raffaele Pettazzoni, para explicar mejor estas tensiones conflictivas en el campo metodológico, considera que la «ciencia de las religiones» se presenta «bajo dos aspectos complementarios: el histórico y el fenomenológico» [74]. Eliade comparte este punto de vista, el más adecuado, según él, para explicar la situación hermenéutica en que se encuentra hoy la historia de las religiones y para expresar la tensión, necesaria y creadora a la vez, que reina en el interior de su propia metodología.

«La naturaleza particular y el carácter mismo de los hechos religiosos nos permiten hacer de ellos objeto de una ciencia independiente». Se trata de la «ciencia de las religiones»: «la especificidad del fenómeno religioso es razón necesaria y suficiente para su creación». Sólo en el seno de la ciencia de las religiones se podrá distinguir «una ciencia histórica, la historia de las religiones». En efecto, no basta «con saber con precisión lo que ha ocurrido y cómo han podido producirse los hechos». Habría que «encontrar lo que significan estos hechos». La Historia de las religiones no podría explicar por sí sola «su sentido pro-

[73] Ch. H. Long, *Prolegomenon to a Religious Hermeneutic,* p. 254.

[74] No se deben confundir los dos antagonismos, el que opone lo histórico a lo fenomenológico, y el que opone especialización y generalización. Ya hemos insistido en el hecho de que no es preciso que los no especialistas sean todos ellos necesariamente fenomenólogos. Por otra parte, aun cuando los partidarios del enfoque histórico se muestren en general favorables a la especialización, hay excepciones notables. Como dice Eliade hablando de Pettazzoni (*La nostalgie des origines,* pp. 63-64, 66): «...trató de cubrir la totalidad del dominio de la ciencia general de las religiones. Se consideraba como historiador, entendiendo por ello que su enfoque y su método no eran los del sociólogo o psicólogo de la religión. Pero quería ser historiador de las *religiones* y no especialista en un solo campo... Pettazzoni tendió siempre a una interpretación histórico-religiosa, en el sentido de que articulaba en una perspectiva general los resultados de las diversas investigaciones».

fundo»; pero puede revelarlo otra ciencia religiosa, la fenomenología» [75].

Esto no ha impedido la rivalidad entre el enfoque histórico y el enfoque fenomenológico en la búsqueda de la «esencia» y de las «estructuras» del fenómeno religioso. Es esta tensión, nacida de la necesidad de ampliar el horizonte de manera que permita la actuación conjunta de estos dos enfoques, lo que caracteriza principalmente la orientación de la historia contemporánea de las religiones: «La fenomenología y la historia se completan mutuamente. Sin las aportaciones de la etnografía, de la filología y de las otras disciplinas históricas, la fenomenología está condenada a la impotencia. Pero, por otra parte, la fenomenología da a las disciplinas históricas el sentido de lo religioso que ellas no pueden captar. La fenomenología religiosa y la historia no constituyen dos ciencias distintas, sino dos aspectos complementarios de la ciencia de las religiones, considerada en su totalidad, la cual recibe su carácter específico de la originalidad misma de la materia de que trata» [76].

Como ha señalado J. Kitagawa, «el problema de la 'comprensión', que es el objetivo principal de la ciencia de las religiones no podría resolverse sin normas hermenéuticas que permitan conciliar las aportaciones y los puntos de vista específicos de dos formas de investigación, la histórica y la estructural, sin entorpecer por ello la posición metodológica propia de cada una de ellas» [77].

[75] R. Pettazzoni, *History and Phenomenology in the Science of Religion,* en *Essays on the History of Religions,* pp. 215-17. Tres artículos de U. Bianchi, C. J. Bleeker y A. Bausani, *Problems and Methods* of History of Religions, contienen una puesta al día en el difícil problema de las relaciones entre la historia y fenomenología dentro de la historia de las religiones: G. Widengren, *La méthode comparative: entre philologie et phénoménologie,* pp. 5-14; U. Bianchi, *The Definition of Religion. On the Methodology of Historical-Comparative Research,* pp. 15-34; J. Bleeker, *The Contribution of the Phenomenology of Religion to the Study of the History of Religions*, pp. 35-54.

[76] R. Pettazzoni, *The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development,* en *The History of Religions: Essays in Methodology*, p. 66. Cf. Pettazzoni, *History and Phenomenology in the Science of Religion*, pp. 217-19.

[77] Kitagawa, *Primitive, Classical, and Modern Religions: A Perspective on Understanding the History or Religions,* en *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding,* p. 42.

Por desgracia, hasta ahora nadie ha sido capaz de promulgar tales normas, y tememos que la completa armonización de las dos formas de investigación sea una imposibilidad metodológica. Esto no quiere decir que haya que abandonar la aspiración a perspectivas más amplias. Pero, como ha escrito Eliade, las dos posturas podrían no ser más que el reflejo de dos temperamentos filosóficos diferentes [78]. También insiste en que estas tensiones inevitables son creadoras y en que las dos posturas se complementan mutuamente, debiendo cada una de ellas guardarse de caer en los excesos dogmáticos de la otra, pues ninguna de las dos está inmunizada frente a ellos. Las dos contribuyen a hacer conocer mejor al *homo religiosus* [79].

VI. Eliade y la fenomenología de las religiones

De Mircea Eliade se ha dicho que era un «fenomenólogo», y de su postura que era «fenomenológica», sin tratar de saber si su concepción de la historia de las religiones justificaba el empleo de dichos términos. Esta asimilación puede prestarse a controversias. Los mismos comentaristas del pensamiento de Eliade, y el propio Eliade, no suelen identificar su postura con la fenomenología. Que nosotros sepamos, ninguno de sus comentaristas ha llegado nunca a establecer una correlación entre su metodología y la fenomenología filosófica.

En el capítulo IV trataremos de exponer el marco hermenéutico en el que se inserta el método fenomenológico de Eliade, y en el capítulo V examinaremos los vínculos que unen su postura con las ideas y especulaciones propias de la fenomenología filosófica. Pero, ya en este momento, adelantaremos los primeros argumentos en apoyo de nuestra tesis, cuya solidez pue-

78 En conversaciones particulares Eliade ha sugerido que esta «tensión» entre lo histórico y lo fenomenológico podría corresponder al antagonismo fundamental existente entre visión generalizante y visión parcelada.

79 *La nostalgie des origines*, p. 31. Obsérvese la semejanza de las conclusiones sobre Pettazzoni y sobre la «tensión» entre lo fenomenológico y lo histórico. Cf. M. Eliade, *Mythologie et histoire des religions*: «Diogène» 9 (1955) 99-116. Eliade trata de elaborar una hermenéutica que pueda conciliar lo histórico y lo fenomenológico. Sin embargo, suele favorecer el segundo aspecto, en detrimento del primero.

de prestarse a controversia, y en la que afirmamos que Eliade es efectivamente fenomenólogo.

Considerando la situación actual de la «ciencia de las religiones», hemos expuesto la tensión que se produce según que se adopte una postura metodológica tendente bien a la especialización o bien a la síntesis y a las generalizaciones. En la postura fenomenológica hemos visto uno de los caminos que llevan a la generalización.

Que Eliade sea un generalizador es algo que nadie puede poner en duda [80]. No ha cesado de pedir a los historiadores de las religiones que amplíen sus horizontes más allá de los límites que ellos mismos ponen a su especialidad y que traten de llegar a grandes síntesis y visiones globales fecundas. De hecho, para Eliade la historia de las religiones es inseparable de la generalización: «El historiador de las religiones no debe tratar de sustituir a los diversos especialistas, de dominar sus respectivas filologías... Se es historiador de las religiones no porque se domine un determinado número de filologías, sino porque se es capaz de ordenar los hechos religiosos desde una perspectiva general» [81].

Al tratar de demostrar que esta actitud generalizadora es, en Eliade, de naturaleza fenomenológica, no podemos olvidarnos de establecer una distinción, la misma que hemos hecho ya en la introducción a las diferentes actitudes fenomenológicas: «El término 'fenomenología de las religiones' tiene doble sentido: se refiere a un método científico determinado, pero también a una ciencia autónoma, que produce monografías y manuales más o menos exhaustivos» [82].

[80] Cf. J.-P. Dujardin, *Eliade: le généraliste du sacré*: «Le Figaro Magazine» (24-II-1949) 58-59.

[81] M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 244-45. Este capítulo, titulado «Remarques sur le symbolisme religieux», es la mejor introducción de las ideas de Eliade sobre la naturaleza y misión del simbolismo religioso. La importancia del ensayo mencionado es todavía más considerable si se tiene en cuenta que Eliade ha edificado su propia fenomenología y su hermenéutica en torno al simbolismo religioso. La primera publicación tuvo lugar en *The History of Religions: Essays in Methodology*, pp. 86-107.

[82] C. J. Bleeker, *The Future task of the History of Religions*: «Numen» 7 (1960) 228. Cf. Bleeker, *The Contribution of the Phenomenology of Religion*, pp. 39-40.

Pero nuestra primera preocupación es la metodología empleada por Eliade, y no vamos a extendernos en las clasificaciones que él pueda hacer de los fenómenos religiosos. Por eso no describiremos sus propios análisis sobre la sacralidad del espacio y del tiempo, sobre los mitos, los ritos y otras modalidades de organización y de análisis del fenómeno religioso. Si bien es cierto que se puede aproximar la fenomenología filosófica a la fenomenología de las religiones, la razón está en la adopción de un método fenomenológico común.

Sin embargo, resulta que la mayor parte de los comentaristas de Eliade no relacionan su obra de historiador de las religiones con la fenomenología, llegando incluso a excluir su postura de la fenomenología de las religiones. Así, en la reseña de un artículo de Ugo Bianchi, el profesor Bolgiani manifiesta la idea de «que Bianchi empleaba indiferentemente expresiones como 'tipología' y 'fenomenología', cuando parece que en el estado actual de las 'ciencias religiosas' no se puede emplear indistintamente. Para plantear correctamente el problema me parece evidente que debemos establecer una distinción bien clara entre la 'tipología', la 'morfología' y hasta la 'fenomenología' de las religiones. Entiendo que no tiene demasiado fundamento reducir la fenomenología de las religiones a una simple 'tipología' de las religiones...»

A lo que el profesor Bianchi replica diciendo que «algunos historiadores de las religiones no dudan en emplear los términos de 'tipología', 'fenomenología' y 'morfología' en sentidos muy afines». «Cuando hablamos de fenomenología, pensamos en autores como Wach, Van der Leeuw y Bleeker. Cuando hablamos de morfología, pensamos más en concreto en Eliade» [83].

Aunque debamos distinguir la morfología de la fenomenología, y cualquiera que sea el número de los que, a pesar de ha-

[83] U. Bianchi, *The Definition of Religion,* pp. 26-29. Puede verse un ejemplo claro de este ostracismo en virtud del cual se quiere negar a Eliade toda aportación a la fenomenología de las religiones en T. P. van Baaren y H. J. W. Drijvers (eds.) *Religion, Culture and Methodology.* Aunque estos «Papers of the Groningen Working-group» manifiesten el profundo desacuerdo de sus autores con la idea misma de fenomenología de las religiones y aunque se lancen violentos ataques contra un fenomenólogo como Van der Leeuw, Eliade no aparece ni siquiera citado en el índice. Véanse en especial los artículos de T. P. van Baaren (pp. 35-36), L. Leertouwer (pp. 79-98) y el epílogo de H. J. W. Drijvers y L. Leertouwer (pp. 159-68).

cer morfología, no por ello son fenomenólogos, creemos que en lo que se refiere a Mircea Eliade la morfología forma parte integrante de su método fenomenológico. En el capítulo IV veremos que el análisis morfológico está en la base de su método fenomenológico, pues gracias a él puede encajar cada manifestación concreta en un sistema estructural de asociaciones simbólicas. Además, nos inclinamos a pensar que la mayor parte de los que ven en Eliade un «morfologista» no lo han juzgado más que por sus apariencias, y creemos que las estructuras esenciales que él ha logrado poner en evidencia se han manifestado espontáneamente, y como por encantamiento... En el capítulo V veremos cómo actúa Eliade y precisaremos algunos de los principios fenomenológicos en los que apoya su análisis morfológico.

Pero hay un punto en que Mircea Eliade niega expresamente su condición de fenomenólogo: «El fenomenólogo se prohíbe por principio el trabajo de comparación, se limita, ante tal o cual fenómeno religioso, a acercarse a él y a extraer su sentido, mientras que el historiador de las religiones no llega a la comprensión de un fenómeno religioso si no es después de haberlo comparado oportunamente con miles de fenómenos semejantes o diversos, después de haberlo situado en su conjunto» [84].

Este rechazo se debe, sin duda, a la idea que se tenía generalmente de la reducción fenomenológica de Husserl y de la intuición eidética. Basándose en una sola manifestación y gracias a la reflexión, a las reducciones y a la variación imaginativa, es posible penetrar en la estructura y en la significación de un fenómeno. Al fenomenólogo le está permitido llegar a esta visión pura sin tener necesidad de multiplicar los antecedentes históricos y las comparaciones de los hechos entre sí. Parece que Eliade haya querido, en la cita precedente, desmarcarse de la fenomenología, pero sólo en la medida en que la fenomenología existencial rechaza la «fenomenología trascendental» de Husserl, aunque de hecho se puede pensar que Husserl mismo había rechazado este «proyecto trascendental» al llegar a la idea de «esencias inexactas» y a la del *mundo vital*.

[84] M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, p. 12 (a partir de ahora citado como *Le Chamanisme*). El prólogo contiene una de sus mejores exposiciones sobre los problemas metodológicos.

Ante la tensión que reina actualmente entre lo fenomenológico y lo histórico, en que Eliade y muchos otros ven la característica principal de la historia contemporánea de las religiones, Eliade toma partido sistemáticamente en favor de la fenomenología. Aunque afirma que el historiador de las religiones «se ve solicitado a la vez por la significación de un hecho religioso y por su *historia,* y se esfuerza por no sacrificar ni lo uno ni lo otro» [85], esto no le impide subrayar, en la mayor parte de sus escritos, su intención de no acometer un examen en profundidad de las diferentes situaciones históricas, de sus múltiples variantes o de su difusión, etc. Por el contrario, el objeto principal de sus investigaciones sigue siendo el análisis fenomenológico de la significación de los datos de que dispone [86]. Parece que a los ojos de Eliade el historiador de las religiones sólo utilizaría la fenomenología para realizar su trabajo: «En último término, lo que queremos saber es la *significación* de las diversas modificaciones históricas...» [87].

En *The Sacred in the Secular World,* Eliade se define de entrada «como historiador y fenomenólogo de las religiones», y afirma que el historiador de las religiones «es igualmente un fenomenólogo por la necesidad que tiene de encontrar significaciones», las cuales «le vienen dadas por la intencionalidad de la estructura»: «Dado que busca significaciones, el historiador de las religiones debe convertirse, en cierta medida, en fenomenólogo de las religiones». «Sin hermenéutica, la historia de las religiones no es más que una historia totalmente trivial, con sus alineaciones de hechos cuidadosamente ordenados. Como la significación está en el corazón mismo de la hermenéutica, toda manifestación de lo sagrado —mitos, símbolos, ritos— es portadora de un mensaje efectivo, que encuentra todo su sentido para

85 *Méphistophélès et l'androgyne,* p. 241.

86 Cf. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour,* pp. 115-16. En muchas de sus obras se refiere Eliade a los estudios de los especialistas que han tratado estos problemas más a fondo. Las consideraciones históricas sirven para apuntalar y completar su propio análisis fenomenológico.

87 *Religions australiennes,* p. 10. Este prólogo se publicó por primera vez bajo el título *On Understanding Primitive Religions,* en Gerhard Müller y Windried Zeller (eds.) *Glaube, Geist, Geschichte.* Hom. a Ernst Benz (Leiden 1967) 489-505. En él se reflejan las posturas adoptadas por Eliade ante la metodología utilizada en las diversas partes de *La nostalgie des origines,* así como en aquellas de sus obras donde trata problemas de metodología.

la cultura, la tribu o la religión en que se ha observado esta manifestación. A partir del momento en que el historiador de las religiones se dedica a buscar significaciones, se encuentra en condiciones, conforme al principio fenomenológico de la suspensión de juicio, de analizar las estructuras de la sincronicidad y, por tanto, como ya he dicho antes, de confrontar los múltiples significados que se desprenden de culturas y de épocas diversas»[88].

A fin de cuentas, el papel que desempeña la fenomenología en Mircea Eliade, la medida en que se puede asociar su postura con la de la fenomenología filosófica, con sus fines e implicaciones, sólo se pueden determinar analizando su obra. En pocas palabras, debemos examinar si Eliade ha obtenido realmente de la hermenéutica la eficacia requerida, y si su interpretación de las manifestaciones religiosas se basa en un método que procede efectivamente de la fenomenología.

VII. Primado de la hermenéutica

Eliade, pero también muchos otros historiadores de las religiones, parten del principio de que «la religión presupone la experiencia religiosa, cualquiera que sea el sentido atribuido al término, por parte del *homo religiosus.* Tanto si es una experiencia de lo sagrado, de la santidad o de la fuerza, constituye «aquello en que se basa todo fenómeno religioso»[89]. Como dice Eliade: «El mayor mérito del historiador de las religiones es precisamente el esfuerzo que realiza por descifrar, en un 'hecho' debidamente condicionado por el momento histórico y el estilo cultural de la época, la situación existencial que lo hizo posible»[90].

Los historiadores de las religiones son los primeros en reconocer que no pueden tener un conocimiento directo de la experiencia religiosa de otro. Por lo menos al comienzo, deben

[88] M. Eliade, *The Sacred in the Secular World,* en *Cultural Hermeneutics* I (1973) 101, 103, 106-07.

[89] Kitagawa, *Primitive, Classical, and Modern Religions,* p. 40.

[90] *Méphistophélès et l'androgyne,* p. 242. *Le sacré et le profane,* p. 137: «...El fin último del historiador de las religiones es entender y aclarar a los demás el comportamiento del *homo religiosus* y su universo mental».

limitarse a los testimonios del *homo religiosus*, y tanto si se trata de expresiones religiosas de la antigüedad como de las de nuestros días sigue siendo verdad que el investigador debe interpretar lo que ha sido expresado por otro. Gracias al examen concienzudo de los hechos religiosos, los historiadores de las religiones deben ante todo captar el sentido y la naturaleza de las diversas expresiones religiosas que de ellos se desprenden. Por eso la hermenéutica debe estar en condiciones de explicar a la vez la complejidad y la especificidad de las expresiones religiosas, recurriendo a una metodología rigurosa, capaz de explicar la significación de los datos disponibles y de hacer entender la naturaleza de la experiencia religiosa.

A lo largo de todos sus escritos, no se cansa Eliade de afirmar que para el historiador de las religiones, nada es más importante que la hermenéutica. «En efecto, el objetivo último del historiador de las religiones no es hacer notar que existe cierto número de tipos o esquemas de comportamiento religioso, acompañados de simbologías y de teologías concretas, sino más bien *entender su significación*. En último término, el historiador de las religiones no puede prescindir de la hermenéutica» [91].

En algunas ocasiones llega Eliade a asimilar pura y simplemente la historia de las religiones a la hermenéutica: «...la *verdadera* historia de las religiones, es decir, una hermenéutica auténtica e imaginativa...» [92].

Sus *Notes for a Dialogue* contienen, sin duda, el mejor de sus alegatos sobre la importancia que reviste a sus ojos la hermenéutica para el historiador de las religiones. Precisa los puntos en los que está en desacuerdo, o aquellos en que le parece haber sido mal interpretado, y constituye en su conjunto una respuesta a *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* de T. Altizer: «En mis trabajos, siempre me he esforzado por llegar a una hermenéutica de lo sagrado a la vez rigurosa y coherente. Nunca me he propuesto elaborar una antropología filosófica *personal*. Mi objetivo principal ha sido crear un método hermenéutico capaz de revelar al hombre desacralizado de hoy la significación y el contenido espiritual de las creaciones religiosas arcaicas, orientales y tradicionales» [93].

91 *Religions australiennes*, p. 197.
92 *Fragments d'un journal* I, p. 473.
93 M. Eliade, *Notes for a Dialogue*, en *The Theology of Altizer: Critique and Response*, p. 236.

No contento con pedir que se conceda a la hermenéutica el primer lugar dentro de la historia de las religiones, afirma también con fuerza que el historiador de las religiones es el único que puede llegar a ella. Tal como hemos visto, cree que la historia de las religiones se ve obstaculizada por el exceso de prudencia y por la inhibición. Reprocha a los historiadores de las religiones su temor a hacer interpretaciones, que son competencia exclusiva suya, y su afición a las diversas posturas «reduccionistas». Y, sin embargo, «la obra hermenéutica debe realizarla el historiador de las religiones, pues es el único que está en condiciones de entender y de valorar la complejidad semántica de sus documentos» [94].

La razón principal invocada por Eliade para ver en la historia de las religiones la única disciplina capaz de realizar esta tarea es al especificidad, evidente a sus ojos, de la naturaleza religiosa de los documentos que se deben interpretar. Veremos que, en metodología, uno de los principios fundamentales es que todo intento de estudiar un hecho debe ser de la misma naturaleza que los hechos, y que el historiador de las religiones no podrá dar cuenta de la irreductibilidad de los datos religiosos a no ser que se coloque en una perspectiva de irreductibilidad religiosa.

Este aspecto hermenéutico lo considera Eliade en varios lugares de su obra, sobre todo cuando confronta la civilización occidental contemporánea «con los descubrimientos de la psicología profunda, y con la entrada de los grupos étnicos extraeuropeos en el horizonte de la historia». Esta «confrontación» lleva a Eliade a pensar que «la hermenéutica es la respuesta del hombre occidental, la única respuesta inteligente», y que «en este caso preciso, la hermenéutica encontrará su auxiliar más valioso en la historia de las religiones». ¿Por qué? Porque «el mundo del inconsciente, así como los mundos extraños de los no occidentales se dejan analizar mejor en el plano de los valores y de los comportamientos religiosos» [95].

En el capítulo final veremos cómo para Eliade esta concepción resulta todavía demasiado estrecha. Sin dejar de reconocer

[94] *La nostalgie des origines*, p. 124. Eliade escribe (p. 123): «No me cabe duda de que la hermenéutica creadora acabará siendo reconocida como la vía real de la historia de las religiones».

[95] *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 7-10. Cf. *Fragments d'un journal* I, 300-01. Volveremos sobre este punto en el capítulo VII.

que la hermenéutica del historiador de las religiones es la que está en mejores condiciones de captar el sentido de los «otros», afirma también que la creatividad hermenéutica nacida de este «encuentro» y de esta confrontación con el inconsciente y con las sociedades extraoccidentales puede contribuir a enriquecer la conciencia del hombre occidental, a estimular su creatividad propia, a ayudarle a superar su «provincialismo» y a crear un «nuevo humanismo» [96].

Nunca insistiremos demasiado en la gran diferencia que hay entre esta hermenéutica, que para Eliade constituye la base misma de la historia de las religiones, y la orientación metodológica de los etnólogos y de los filólogos de antaño, o incluso de las de los seguidores actuales de otras disciplinas, cuyos puntos de vista están en completa contradicción con los de Eliade, pues para éste el «alejamiento», la «suprema indiferencia» y la «objetividad impersonal» tan del agrado de los entomólogos no pueden constituir un ideal verdadero en hermenéutica. Por el contrario, al hermeneuta se le debe exigir que demuestre al mismo tiempo discernimiento y comprensión, que tenga en máxima consideración la dignidad y la creatividad del sujeto religioso, que sepa apreciar en su justo valor la naturaleza específica de los datos religiosos, que esté en condiciones de «participar» con toda su persona, con todo su corazón, con todo el calor de que sea capaz, en una palabra, «totalmente» [97], en el fenómeno religioso que contempla en otro como testigo [98].

El contraste entre la hermenéutica de Eliade y los métodos de análisis de sus predecesores resulta todavía más sorprendente cuando se piensa en la antinomia tradicional entre normativo y descriptivo que marcó y sigue marcando casi toda la investi-

[96] La obra de M. Eliade contiene varios ejemplos de semejante análisis. Cf. *Un nouvel humanisme*, así como *Crise et renouveau de l'histoire des religions*, en *La nostalgie des origines;* el prólogo de *Méphistophélès et l'androgyne; Foreword to the English Translation*, en *Myths, Dreams and Mysteries; Images et symboles*, pp. 43-46; *Notes for a Dialogue*, p. 237.

[97] Cf. Wach, *The Comparative Study of Religions*, p. 12: «El distanciamiento no constituye un ideal, como se creía en los mejores días del positivismo. Como decía Nietzsche, 'los ojos grises de mirada fría no saben reconocer el valor de las cosas'. Por el contrario, hay que dar prueba de simpatía, de interés, de *metexis*, de buena voluntad».

[98] Para una exposición de estos problemas de hermenéutica y de sus diferentes aspectos, cf. Allen, pp. 84-90.

gación [99]. Debemos recordar que Max Müller, al utilizar el término *Religionswissenschaft* (ciencia de las religiones), quería distinguir esta nueva disciplina de las que se proponían fines normativos, como la filosofía de las religiones o la teología. De esta manera pensaba poder llegar a la autonomía y a la objetividad de las ciencias descriptivas. De la misma manera, según Wach, mientras que la teología es esencialmente normativa en sus métodos, la «ciencia general de las religiones» debe ser descriptiva. Para Kristensen, como hemos visto, la fenomenología de las religiones debe ser puramente descriptiva y abstenerse de todo juicio de valor [100].

Por su parte Kitagawa ve en la historia de las religiones una disciplina «que no debe ser ni normativa ni puramente descriptiva, aun cuando deba tener en cuenta estos dos aspectos». Según él, «la disciplina constituida por la *ciencia de las religiones* se sitúa a medio camino entre las disciplinas normativas y las disciplinas descriptivas». La opinión de Kitagawa se va precisando a medida que prosigue su análisis: la historia de las religiones arranca del estudio de las religiones históricas y, aunque deba «mostrarse vinculada a los principios del estudio descriptivo, sin embargo, intenta captar los fenómenos religiosos en su significación» [101]. Podría afirmarse que todo enfoque tendente a encontrar «significaciones» —y éste es el fin de la fenomenología— obliga a superar los aspectos puramente descriptivos.

A esta imagen de una bifurcación en que lo normativo se separaría claramente de lo descriptivo, aunque Kitagawa conceda que el historiador de las religiones se sitúa «entre los dos», los fenomenólogos han respondido siempre con una negativa rotunda, pues si el estudio de las significaciones debe quedar fue-

99 M. Eliade sólo ha hecho alusiones ocasionales a este antagonismo. Sin embargo, muchos historiadores y antropólogos, que se proclaman «empíricos» y «científicos», reprochan a Eliade el carácter subjetivo y normativo de sus interpretaciones.

100 Wach, *Sociology of Religion,* p. 1, y *Types of Religious Experiences*, p. 229. En sus consideraciones sobre la fenomenología de las religiones, C. Jouco Bleeker escribe (*The Phenomenological Method*: «Numen» VI (1959) 104): «En la actualidad, ya no basta con encerrarse en la mera descripción de los fenómenos religiosos, lo que equivaldría a almacenar piezas de museo en una reserva polvorienta. Cada vez se muestra mayor interés por las estructuras propias y por la significación de los hechos observados».

101 Kitagawa, *The History of Religions in America,* pp. 19, 21.

ra del campo de la investigación, la fenomenología quedaría minada en su propia base. Por eso hay que responder al desafío tradicional que oponía lo descriptivo a lo normativo. De hecho, pensamos que es posible demostrar que el enfoque de Eliade lleva a la significación fenomenológica sin dejar de ser descriptivo, y además que *no pierde esta característica* ni cuando Eliade emite juicios de valor. Por nuestra parte, opinamos que la historia de las religiones debe seguir siendo una disciplina descriptiva, pero que es importante no limitarse a la descripción pura y simple de los fenómenos religiosos. En el caso de Eliade veremos cómo se va precisando poco a poco una hermenéutica que permite comparar y juzgar de forma descriptiva. Por eso hay que disponer de un armazón metodológico que permita resolver los problemas de interpretación, como el de la estructura y de la significación del hecho religioso, y que tenga la solidez suficiente para que las explicaciones que proponga no desvirtúen el sentido de los hechos estudiados. Esta es la importancia que reviste la hermenéutica a los ojos de Eliade.

Pero, ¿cuáles son los fundamentos metodológicos en que se apoya su interpretación del hecho religioso? Para Julien Riès, las investigaciones de Eliade contienen tres fases sucesivas, que él denomina «actitudes»: historia, fenomenología y hermenéutica. «La segunda actitud del fenomenólogo» es claramente distinta «de la tercera vía de la hermenéutica». La fenomenología de Eliade, que incluye la morfología y la tipología, «se prohíbe todo trabajo de comparación, reservado al hermeneuta». La hermenéutica, que permite a Eliade superar la fenomenología, incluye el desciframiento de los datos y su interpretación [102].

102 J. Riès, *Histoire des religions, phénoménologie, herméneutique*, en *Mircea Eliade*: «Cahiers de l'Herne» 33, pp. 82-84. En el apartado «Fenomenología de las religiones» hemos visto que algunos tratadistas han confundido la fenomenología con la tipología o la morfología, lo cual no ocurre en Eliade. En el apartado «Mircea Eliade en cuanto fenomenólogo de las religiones» hemos citado un pasaje de *Chamanisme* en el que Eliade declara que procura no recurrir al análisis comparado. Este punto de vista es incompatible con la fenomenología filosófica y con la propia fenomenología de Eliade. En el capítulo V y, sobre todo, al analizar los métodos fenomenológicos utilizados por Eliade y sus variantes, constataremos no sólo que su enfoque filosófico recurre a las comparaciones, sino que de ellas deriva toda su hermenéutica.

A nuestro parecer, en la obra de Eliade no hay razones que justifiquen un reparto tan claro entre la fenomenología y la hermenéutica. En realidad, la clave de la hermenéutica de Eliade debemos buscarla en la complejidad misma de un método fenomenológico sumamente elaborado. Más en concreto: pone las bases fenomenológicas en que apoya su hermenéutica estructural en su propia interpretación del simbolismo religioso. A lo largo del capítulo IV veremos en qué consisten precisamente estas bases, o este marco, fenomenológicos.

CAPITULO II

LO SAGRADO FRENTE AL REDUCCIONISMO

Para Eliade, «las vías de acceso del historiador de las religiones son empíricas. Se ocupa de hechos históricos, que se propone comprender y hacer inteligibles a los demás» [1]. Su primera tarea consiste en reunir documentos religiosos que se esforzará en interpretar [2]. En este sentido, la situación hermenéutica del investigador de nuestros días es distinta de la que conocieron sus antecesores. Como ya hemos señalado, el investigador de hoy tiene conciencia del carácter histórico de los documentos sobre los que trabaja. Como es evidente, Eliade se basa, ante todo, en los diversos datos históricos que reflejan la experiencia religiosa de los hombres. La perspectiva fenomenológica debe permitirle descifrar estos datos exponiendo los fenómenos religiosos que constituyen el «ámbito vital» del *homo religiosus,* extrayendo su significación en el plano religioso.

Aunque tengamos la seguridad de que Eliade comienza reuniendo los datos religiosos que debe interpretar, que luego describe los fenómenos *religiosos* que... etc., podemos preguntarnos legítimamente cuáles son sus propios criterios, tanto en la elección de los documentos como en la de los fenómenos que se consideran dignos de ser analizados e interpretados. Para responder a esto, hay que exponer, antes que nada, los principios metodológicos en los que basa Eliade su propia discriminación de las manifestaciones religiosas, y entre los que destacan por su importancia la irreductibilidad del fenómeno religioso, y la dialéctica de lo sagrado.

I. IRREDUCTIBILIDAD DE LO SAGRADO

Hemos indicado en el capítulo anterior que la mayor parte de los historiadores de las religiones, y Eliade en especial, parten

1 *Méphistophélès et l'androgyne,* p. 141.
2 Véase, por ejemplo, *Le Mythe de l'éternel retour,* pp. 19-20.

del principio de que toda religión presupone la experiencia religiosa. «La noción de experiencia religiosa subyacente a todo fenómeno religioso tiene importantes consecuencias de orden metodológico en el estudio de las religiones». A este respecto señala Eliade con toda justicia que «querer delimitar este fenómeno mediante la fisiología, la psicología, la sociología, la economía, la lingüística, el arte, etc., es traicionarlo. Es dejar escapar precisamente lo que en él hay de único y de irreductible, es decir, su carácter sagrado» [3].

Estamos ante el punto de vista de un Van der Leeuw, de un Wach y de muchos otros historiadores de las religiones, a saber, que es imprescindible tener en cuenta la *irreductibilidad* fundamental de toda experiencia religiosa.

El postulado metodológico de la irreductibilidad de lo sagrado se deduce claramente de las críticas formuladas por Eliade contra el reduccionismo sistemático de sus predecesores. De hecho, Eliade critica sus respectivos planteamientos debido a su antirreduccionismo. Es inútil exponer la lista detallada de tales críticas. Es bien conocido que los primeros historiadores de las religiones, al adoptar ciertos principios previos (racionalismo, positivismo, etc.), deformaron los datos de que disponían y les asignaron un marco de evolución unívoco. En el siglo xx, sin embargo, los sociólogos y psicólogos se aproximaron a la sacralidad desde perspectivas muy distintas. Eliade les critica haber reducido la significación del fenómeno religioso a una interpretación puramente sociológica y psicológica. Por otra parte, al tiempo que se confiesa en deuda con los trabajos de los que destacan la expansión del hecho y de los fundamentalistas, afirma Eliade que no basta con determinar la difusión o el destino de una manifestación religiosa para explicarla de forma exhaustiva.

Decididamente antirreduccionista, Eliade afirma también que el historiador de las religiones debe esforzarse por explicar el fenómeno religioso «a partir de su propio contexto», que es su carácter religioso. La interpretación hecha partiendo de otro contexto (sociológico, psicológico, etc.), es decir, descuidando su intención primera, destruye toda posibilidad de captar el senti-

[3] J. M. Kitagawa, *Primitive, Classical, and Modern Religions,* en *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding,* p. 40; Eliade, *Traité,* p. 11.

do de lo que tiene de único y de irreductible: el elemento sagrado.

Pero los historiadores de las religiones, sin dejar de condenar el reduccionismo a que quieren llevar a su disciplina los psicólogos y sociólogos, y sin dejar de afirmar que los datos sobre los que trabajan «revelan una realidad irreductible, la experiencia de lo sagrado», tienen opiniones divergentes «en cuanto a la naturaleza de esta experiencia».

Para algunos, lo «sagrado» en cuanto tal es un fenómeno histórico. Se manifiesta de manera específica en seres que se encuentran en una situación histórica determinada. Es la interpretación presentada, entre otros, por Pettazzoni. Por el contrario, para otros, el problema de los «orígenes» sigue sin resolverse, y la experiencia de lo sagrado es irreductible en el sentido de que a través de ella el hombre toma conciencia de cierta modalidad «de ser en el mundo», y asume por ello mismo responsabilidades que no se pueden expresar en términos puramente psicológicos o sociológicos [4].

Al afirmar que los fenómenos religiosos son irreductiblemente religiosos y que se debe hacer «el esfuerzo de entenderlos en su propio contexto» [5], Eliade invoca su antirreduccionismo para afirmar igualmente la *autonomía* de su disciplina. En oposición a sus antecesores (sociólogos, psicólogos, etc.), los historiadores de las religiones tratan de enfocar sus disciplinas desde la perspectiva única de su historia. Como la experiencia religiosa y sus manifestaciones se expresan en modalidades irreductibles, «nuestros métodos de investigación deben estar de acuerdo con estas modalidades» [6].

Precisemos, sin embargo, que esta discusión dista mucho de agotar todos los aspectos que el análisis de Eliade atribuye a la irreductibilidad de lo sagrado. Hemos visto cómo protesta contra aquellos que, despreciando la naturaleza misma de los fenómenos religiosos, hacen de los datos «vivos» datos «muertos», impersonales. A lo largo de su obra, no cesa Eliade de rebelar-

[4] M. Eliade, *Historical Events and Structural Meaning in Tension*: «Criterion» 6 (1967) 30.

[5] *La nostalgie des origines*, p. 23, y *Mythes, rêves et mystères*, pp. 7-8.

[6] Ch. H. Long, *The Meaning of Religion in the Contemporary Study of Religions*: «Criterion» 2 (1963) p. 25. Cf. J. Wach, *The Comparative Study of Religions*, p. 15.

se contra toda interpretación que no tiene en cuenta la «complejidad», la «totalidad» y la «ambigüedad» de lo sagrado, y que considere el fenómeno religioso desde una perspectiva demasiado elemental y, por tanto, inadecuada. La tesis de Eliade es que lo sagrado no se manifiesta más que de forma simbólica, y veremos cómo la mayor parte de sus posturas antirreduccionistas van contra ciertas interpretaciones en que aparecen claramente subestimados el papel y el alcance del simbolismo religioso.

En sus continuos ataques al reduccionismo, Eliade invoca un principio según el cual «la escala crea el fenómeno». Y cita estas palabras irónicas de Henri Poincaré: «Un naturalista que sólo hubiera estudiado el elefante a través del microscopio, ¿podría decir que conoce suficientemente a este animal? El microscopio revela la estructura y el mecanismo de las células, estructura y mecánica idénticas en todos los animales pluricelulares. El elefante es, ciertamente, un organismo pluricelular. Pero, ¿no es más que eso? A escala microscópica, se puede pensar en una respuesta dubitativa. A escala visual humana, que tiene, cuando menos, el mérito de ofrecer al elefante como fenómeno zoológico, ya no hay vacilación posible» [7].

El postulado metodológico de la irreductibilidad de lo sagrado puede ser considerado como consecuencia de las concepciones del propio Eliade sobre la misión del historiador de las religiones. Se basa en el hecho de que todo fenomenólogo, al menos en su comienzo, está obligado a observar y a buscar el sentido de una experiencia tal como es vivida por el mismo sujeto. En oposición a los primeros investigadores que no dudaban en manejar sus datos para adaptarlos a sus propias normas de interpretación, Eliade se propone considerar los fenómenos tal como se presentan, y examinar lo que se desprende efectivamente de los datos de que dispone, y sólo eso. El hecho es que algunas personas han vivido experiencias que ellos han calificado de religiosas. Por consiguiente, el fenomenólogo debe respetar la intención primera que se deduce de estos datos, y se dedicará a analizarlos bajo el ángulo religioso.

[7] M. Eliade, *Comparative Religion: Its Past and Future*, en *Knowledge and the Future of Man*, Walter J. Ong (S.J.), ed., p. 251; *Traité*, p. 11; *Mythes, rêves et mystères*, p. 176.

Resumiendo: el principio metodológico de la irreductibilidad en que se basa Eliade consiste en recalcar, ante todo, la importancia de una *epoché* fenomenológica. Sabemos que, para Husserl, la *epoché* fenomenológica era una forma de hacer frente al reduccionismo. Suspendiendo el juicio que pueda tener normalmente de un fenómeno, y poniéndolo, por así decir, «entre paréntesis», el fenomenólogo intenta «descubrir y precisar su significación, cualquiera que sea la forma en que se presente»[8].

Estas consideraciones parecen derivarse de las relativas a la metodología, analizadas en el capítulo anterior: si los historiadores de las religiones tratan de captar los fenómenos religiosos desde «su propio contexto», deben situarse en la misma perspectiva que la del *homo religiosus,* y su capacidad de participar en ella está en función de su aproximación. Es la *epoché* lo que permite al fenomenólogo, en la medida de la simpatía que manifieste hacia ella, captar todo el sentido de la experiencia de otro. Al insistir en la irreductibilidad de lo sagrado, se sitúa Eliade, con toda la solicitud de que es capaz, en la misma perspectiva que el *homo religiosus,* gracias a lo cual puede tener la esperanza de captar la significación del fenómeno religioso.

Los principios metodológicos de Eliade se contienen en la fórmula que ya hemos utilizado: todo enfoque de un fenómeno debe estar de acuerdo con la naturaleza de este fenómeno. La experiencia que el *homo religiosus* pueda tener de lo sagrado tiene caracteres propios, y si se quiere participar en ella, entender el fenómeno religioso con toda la simpatía posible, es imprescindible que la escala de valores adoptada sea compatible con la del «otro». Esa es la razón por la que Eliade considera esencial utilizar una escala de valores religiosos para mejor entender el fenómeno religioso en toda su irreductibilidad.

Para hacerse una idea de la suma importancia de este principio hermenéutico, podemos formularnos la siguiente pregunta: ¿cómo se debe proceder para entender el enorme prestigio que rodea en Australia al «hombre-medicina», a su función y a sus obligaciones? Desde una perspectiva reduccionista, son numerosos los investigadores que han propuesto su propia interpretación, diferente en cada caso. Pero los datos de que disponemos,

[8] N. Lawrence/D. O'Connor (eds.), *The Primary Phenomenon: Human Existence,* en *Readings in Existential Phenomenology,* p. 7.

en especial los que se refieren a los ritos de iniciación, que permiten acceder al estado del «hombre-medicina», indican que los aborígenes australianos sitúan estos ritos en un contexto religioso. Eliade utiliza por ello criterios religiosos para captar estos fenómenos en el contexto que les es propio. Opina que «sólo el hombre-medicina llega a superar su condición humana, lo que le permite comportarse como los seres espirituales; en otras palabras, participar en su modo de ser». Gracias a esta «transmutación» y a su «peculiar situación existencial», el hombre-medicina puede curar a los enfermos, provocar la lluvia y defender su tribu cuando es atacada. Dicho brevemente, «su prestigio social, su función cultural y su poder político proceden, en último término, de sus poderes mágico-religiosos» [9].

Otra pregunta puede ayudarnos a entender mejor el sentido de este principio hermenéutico: ¿qué significación debe darse a la imitación de las voces de los animales, práctica utilizada entre los chamanes? Muchas veces se ha visto en este fenómeno un signo manifiesto de «posesión», en cuyo caso estaríamos ante un fenómeno patológico que sería demostración evidente de un trastorno mental. Sin embargo, tratemos de suspender todo juicio normativo y hagamos el esfuerzo de comprender la significación religiosa que reviste para otro tal comportamiento [10]. Actuando de esta manera descubre Eliade que la simpatía del chamán hacia los animales y el conocimiento de su lenguaje revelan un «síndrome paradisíaco». El hecho de poder comunicarse con ellos y la inclinación afectiva hacia los mismos, ayudan a recuperar el estado paradisíaco del hombre primordial. Esta felicidad, esta espontaneidad existían *in illo tempore,* antes de la

[9] *Religions australiennes,* pp. 132, 157. Este capítulo, titulado «Les hommes-médecine et leurs modèles surnaturels», fue publicado originariamente en «History of Religions» 7 (1967) 159-83.

[10] Eliade se niega a ver en el chamanismo una forma cualquiera de estado psicopatológico: «Sólo se llega a ser chamán cuando se interpreta la propia crisis patológica como una experiencia religiosa, y se consigue su curación por los propios medios». «Recordemos que lo que separa a un chamán de un psicópata es que consigue curarse y acaba disponiendo de una personalidad más fuerte y más creativa que el resto de la comunidad». La iniciación chamánica lleva consigo «una instrucción teórica y práctica demasiado complicada para ser accesible a un enfermo». Cf. *Le Chamanisme,* pp. 36-43; *Histoire* I, p. 380 n. 15; *Recent Works on Shamanism: a Review Article*: «History of Religions» I (1961) 155; *Techniques de l'extase et langages secrets,* en *Conferenze,* vol. 2, pp. 57-59.

«caída», y resultan inaccesibles en nuestra desacralizada época. A partir de ahí, Eliade comienza a comprender que estos «comportamientos extraños» son «dependientes de una ideología coherente y de gran nobleza». En función de esta ideología, de esta «nostalgia del Paraíso», puede interpretar Eliade muchos otros comportamientos propios de los chamanes, y asociar sus comportamientos extáticos a otros fenómenos religiosos [11].

Esta utilización de criterios religiosos para interpretar ciertos fenómenos que *a priori* parecen fruto de la «locura» o de la «psicopatología» no es excepcional y vuelve a aparecer en otros contextos: «Algunos profetas fueron acusados de 'locura' [como Oseas (9,7): 'el profeta está loco, el hombre inspirado desvaría'], sin que se pueda hablar de verdadera situación psicopatológica. Se trata de conmociones afectivas provocadas por el poder terrorífico de Dios y por la gravedad de la misión que el profeta acaba de aceptar. Es un fenómeno muy conocido desde las 'enfermedades iniciáticas' de los chamanes hasta las 'locuras' de los grandes místicos de todas los religiones» [12].

Es perfectamente legítimo, y hasta necesario, invocar la irreductibilidad de lo sagrado para explicar los mitos propios de los hombres-medicina australianos o de los chamanes siberianos. De hecho, Eliade utiliza estos mismos criterios religiosos para explicar fenómenos habitualmente considerados como no religiosos, y la interpretación que de ellos ofrece es en extremo congruente [13]. Por ejemplo, considerando el hecho de que los hombres de todas las épocas, desde la prehistoria a nuestros días, se han sentido atraídos por el oro, que han tratado de descubrir por todos los medios, y que ningún otro metal haya ejercido tanta fascinación, Eliade insiste en que no puede considerar explicación suficiente el mito de un *homo faber* que aspiraría a dominar su entorno natural: «El oro no pertenece a esta mito-

[11] M. Eliade, *La nostalgie du Paradis dans les traditions primitives,* en *Mythes, rêves et mystères,* pp. 85-86, 90-98. Este ensayo fue publicado originariamente en «Diogène» 3 (1953) 31-45.

[12] *Histoire* I, p. 357. Cf. *Histoire* I, p. 380: «Sin embargo, lo que distingue a Dióniso y su culto [de las demás manifestaciones de *mania* provocadas por los dioses griegos] no son las crisis psicopáticas *sino el hecho de que se valoraban como experiencia religiosa,* bien como castigo, bien como un favor del dios».

[13] En el capítulo VII veremos cómo Eliade interpreta «religiosamente» ciertos fenómenos contemporáneos, occidentales y «seculares».

logía del *homo faber,* sino una creación del *homo religiosus.* Este metal adquirió valor por razones esencialmente simbólicas y religiosas: fue el primer metal utilizado por los hombres, aunque no sirva para hacer utensilios ni armas. A lo largo de la historia, de las innovaciones tecnológicas, que llevan del empleo de la piedra al trabajo del bronce, luego al del hierro y finalmente al del acero, el oro no ha desempeñado función alguna. Además, es el metal más difícil de explotar» [14].

La mitología del *homo religiosus,* a la que se refiere Eliade para comprender las razones de la fascinación ejercida por el oro, implica la fe en el «crecimiento» de los yacimientos metalíferos en el vientre de la tierra, y en su lenta maduración, que hace que todo metal acabe convirtiéndose en oro, pues el oro es la fase última de perfección a que puede aspirar la naturaleza. «El valor simbólico primordial del oro no ha podido eliminarse nunca, a pesar de la desacralización progresiva de la naturaleza y de la existencia humana». Este valor simbólico primordial supone «creer que el oro es la inmortalidad». Por eso los alquimistas, utilizando el elixir o la piedra filosofal para precipitar la acción de la naturaleza, no se contentaban con tratar de «curar» los metales ordinarios consiguiendo su transmutación en oro, sino que «iban todavía más lejos: su elixir podría, según ellos, curar y rejuvenecer al género humano, prolongar su vida indefinidamente y hacerlo inmortal» [15].

Muchos investigadores se niegan a admitir el postulado de la irreductibilidad de lo sagrado a que apelan los antirreduccionistas. John Y. Fenton emplea el término «teologismo» para describir «un concepto formulado como punto de partida, totalmente legítimo para su utilización en un contexto teológico, pero que luego ha sido aplicado, adornándolo con otros elementos que le dan una apariencia no teológica, a otros dominios, como el del estudio secular y objetivo de las religiones». Fenton critica más adelante la principal de estas desviaciones «teológicas»: «El concepto de religión como entidad *sui generis,* es decir, como un dato básico que sólo podría entenderse en sus propios términos, suele tener, en los círculos teológicos, un corolario

[14] M. Eliade, *Le mythe de l'alchimie*: «Cahiers de l'Herne» 33, p. 161.

[15] *Ibid.,* pp. 159-62. Cf. Eliade, *Forgerons et alchimistes,* pp. 7, 41-42, 142, 143.

evidente, a saber, que las interpretaciones reduccionistas de la religión están desprovistas de todo valor... El estudio secular de las religiones no debería estar ya entorpecido por aquellos cuyo fin es defender la fe o promover el anti-reduccionismo *sui generis* de la pretendida 'ciencia de las religiones', que es su secuela teológica» [16].

Tiene razón Fenton al afirmar que «toda tentativa sistemática de explicar un fenómeno limita la naturaleza del mismo». En el estudio de todo fenómeno, sea o no religioso, «la interpretación sistemática traduce necesariamente el fenómeno a términos propios de la disciplina, lleva a simplificaciones y ofrece una representación más restrictiva del mismo». Fenton sostiene, sin embargo, que «el reduccionismo es perfectamente compatible con el estudio de las religiones, pero a condición de que el investigador sea consciente de que es reduccionista, que sepa perfectamente que su disciplina no es la única que puede separar la esencia de los fenómenos religiosos de sus accidentes, y que no amplíe sus métodos de investigación más allá de su campo de acción legítimo» [17].

No tenemos la más mínima intención de defender aquí a todos los que creen en la irreductibilidad del fenómeno religioso. Las críticas de Fenton están, en muchos casos, perfectamente justificadas. Sin embargo, no es necesariamente un «teologismo» insistir en la irreductibilidad de lo religioso, estudiar los fenómenos relacionados desde una perspectiva religiosa». A este respecto, hay que hacer dos observaciones de carácter general, ambas relacionadas con la metodología. La primera, inevitable y fundamental, es que todo enfoque metodológico es necesariamente reduccionista. Esta es la razón por la que nos referimos a la irreductibilidad del fenómeno religioso como si fuera una simple *hipótesis de trabajo* para Eliade. Admitimos de entrada que la hipótesis de la irreductibilidad del fenómeno religioso sólo puede ser reduccionista, y que esta hipótesis metodológica limita necesariamente el campo de nuestras observa-

16 J. Y. Fenton, *Reductionism in the Study of Religions*: «Soundings» 53 (1970) 62.

17 *Ibid.*, pp. 63-64. Fenton está convencido en todo momento del valor de las diversas perspectivas reduccionistas en la historia de las religiones (pp. 64-67) y critica la opinión según la cual las religiones deberían estudiarse desde un punto de vista únicamente religioso (pp. 67-71).

ciones: naturaleza de los fenómenos que se tendrán en cuenta, descripción y análisis de estos fenómenos, etc.

Pocos son los filósofos dispuestos a conformarse con un sistema de tipo cartesiano, libre de toda suposición previa. De hecho, muy pocos fenomenólogos, desde Husserl en sus comienzos, se han arriesgado a formular un planteamiento fenomenológico exento de todo presupuesto. Cuando hablan de «ámbito vital» fenomenológico, o incluso de *epoché* fenomenológica, los fenomenólogos aspiran también a explicitar sus presupuestos, pero sin dudar para nada de su existencia.

En la hipótesis metodológica de la irreductibilidad de lo religioso, y en nuestra interpretación del hecho religioso atendiendo a su propia naturaleza, no se trata en absoluto de negar la relatividad inherente a todo conocimiento, ni de tomar conciencia de que utilizamos una sola perspectiva, cuando hay muchas otras posibles. En su análisis de los fundamentos económicos y sociales de la mayor parte de las instituciones religiosas contemporáneas, los marxistas extraen aspectos mucho más significativos de lo que podría hacerlo la historia de las religiones por sí sola. Y si Eliade, al insistir en la irreductibilidad de lo sagrado, dejara de lado las otras perspectivas, su propia investigación resultaría insuficiente y superficial. Por eso, en su interpretación del chamanismo, por ejemplo, se siente obligado Eliade a tener en cuenta las recientes aportaciones de la etnología, de la psicología, de la sociología, de la lingüística, etc. Lo que se propone, como veremos, es integrar las aportaciones de las otras disciplinas dentro de su propio esquema religioso de interpretación.

Nuestra segunda observación se refiere a la voluntad de conseguir cierta *primacía metodológica* para la hipótesis de la irreductibilidad de lo religioso. Pueden darse reduccionismos de varias clases. No todos son metodológicamente necesarios ni llegan al mismo nivel de análisis. Más en concreto, aun reconociendo que no existe ningún enfoque metodológico que no sea reduccionista, en la acepción que hemos dado antes al término y, admitiendo que hay otros enfoques perfectamente legítimos, podemos poner en tela de juicio la primacía otorgada a los que no reducen lo religioso a lo no-religioso.

Supongamos, en primer lugar, que nuestra negativa a interpretar el hecho religioso en un contexto que no sea el suyo, y

reducirlo a lo no-religioso, no es esto necesariamente un «teologismo». Efectivamente, no hay ninguna necesidad de recurrir a una justificación normativa de orden teológico para proponer la hipótesis de la irreductibilidad del hecho religioso. Como hemos señalado antes, las motivaciones de Eliade son de orden *fenomenológico,* y suponen la aceptación de la *epoché* fenomenológica. Resulta que semejante actitud es, por naturaleza, refractaria a todo argumento teológico —la «defensa de la fe», por ejemplo—, puesto que el fenomenólogo tiene por principio «suspender» toda consideración normativa, o tomar partido a favor o en contra del carácter «ilusorio» del universo religioso, a favor o en contra de la facultad otorgada al *homo religiosus* de alcanzar la realidad última, etc.

Como ya hemos constatado, Eliade, al postular la irreductibilidad del hecho religioso, piensa sobre todo en los reduccionistas del pasado y en su tendencia a considerar el hecho religioso desde una perspectiva no religiosa. Si bien es cierto que ningún planteamiento puede prescindir de hipótesis previas, no lo es menos que estamos autorizados a analizar y a examinar la legitimidad de tales hipótesis.

Por eso ha sido posible estudiar y analizar los diversos principios previos o presupuestos metodológicos implícitos en los estudios del fenómeno religioso realizados por E. B. Tylor u otros etnólogos: prejuicio «racionalista» y «positivista», hipótesis de una evolución unilineal, etc. Esto nos permite impugnar las hipótesis de Tylor y su propia interpretación del fenómeno religioso. Respecto a la fenomenología de las religiones, Tylor, por su reduccionismo de principio, destruye la intención primaria de los datos religiosos.

La hipótesis de la irreductibilidad de lo religioso se justifica por la importancia concedida a la *epoché* fenomenológica. Al oponerse a toda interpretación subjetiva de la «realidad», el fenomenólogo se esfuerza, por una escucha atenta y benóvola para hacer revivir lo que experimentó de verdad el *homo religiosus* y captar el sentido y la autenticidad de la experiencia religiosa tal como fue vivida en la realidad. El fenomenólogo se obliga a no ver en un fenómeno más que lo que es, y a no prejuzgar lo que revela.

Eliade, como tantos otros fenomenólogos de las religiones, se limita a afirmar que ciertas personas han vivido una expe-

riencia calificada por ellas de religiosa, y que el *homo religiosus* ve en la experiencia que tiene de lo sagrado una entidad *sui generis*. Cuando se propone describir e interpretar la significación del «ámbito vital» religioso, todo fenómeno sagrado debe interpretarse necesariamente desde una perspectiva religiosa.

La primacía otorgada a un método de análisis descriptivo considerado desde una perspectiva fenomenológica, método consistente en hacer revivir, con toda la benevolencia posible, el «ámbito vital» del *homo religiosus,* y en interpretar la significación del fenómeno religioso desde una perspectiva religiosa, resulta perfectamente legítima, pues no se ejerce en detrimento de otros métodos que recurran a otras disciplinas, como la psicología o la sociología. Esta primacía es perfectamente compatible con puntos de vista normativos —teológicos o metafísicos—, en la medida en que los teólogos y metafísicos son conscientes del carácter normativo y reduccionista de sus hipótesis. Algunas perspectivas teológicas ofrecen numerosas posibilidades, como, por ejemplo, la propuesta por Paul Tillich cuando intentó construir una teología partiendo de la fenomenología.

Hay que rechazar el argumento, tantas veces invocado por los antirreduccionistas, según el cual la religión sólo se puede interpretar con criterios religiosos, por lo que cualquier otro método sería necesariamente erróneo [18]. Todo conocimiento es relativo, sin excepciones. Eliade tiene razón al afirmar que las perspectivas psicológicas y sociológicas no agotan la significación de los fenómenos religiosos, y que, en ciertos casos, pueden falsear y hasta ignorar lo esencial de la manifestación de lo sagrado. Pero los fenomenólogos de las religiones no pretenden en modo alguno que su actitud sea la única capaz de ofrecer el fenómeno religioso en su integridad y en la totalidad de sus manifestaciones.

Después de mencionar «la sorprendente popularidad de la brujería en la cultura y en las subculturas del Occidente moderno», Eliade se propone analizar «dos problemas muy con-

[18] Este es el punto en que nos parece más criticable el antirreduccionismo de Eliade. A pesar de sus numerosas declaraciones en favor de la legitimidad de las demás perspectivas, veremos que de hecho no concede ningún crédito a las interpretaciones que no tienen en cuenta la irreductibilidad de lo sagrado. En el capítulo VII expondremos por qué, en nuestra opinión, este rechazo lo lleva a traspasar los límites propios de la fenomenología y de la historia de las religiones.

trovertidos: 1) los orígenes de la brujería occidental, es decir, el problema de su posible vinculación con las creencias y ritos precristianos, y 2) las supuestas orgías de los brujos, base principal de acusación desde el momento en que la brujería se asoció con la herejía».

Eliade se sirve de los criterios religiosos propios de la historia de las religiones y llega a conclusiones de sorprendente perspicacia. Desde hace varios años, las inovaciones más originales en la interpretación de la brujería, así como de otras manifestaciones religiosas, han sido formuladas por feministas. Esto no quiere decir que Eliade vea en el antropocentrismo y en la misoginia tradicional de la teología, o en las estructuras patriarcales de opresión y explotación la clave de toda interpretación de la brujería.

Por eso escribe: «El hecho decisivo era que, imaginarias o no, las orgías de los brujos, como las de los herejes, podían perjudicar a las instituciones sociales y religiosas. En efecto, liberaban nostalgias, esperanzas o deseos que aspiraban a un modo de ser distinto de una existencia típicamente cristiana».

Las feministas, independientemente de que sus criterios de interpretación sean religiosos o no, pueden estar perfectamente de acuerdo con esta conclusión, aunque consideren necesario desarrollarla y hacer ciertas precisiones. Según su criterio, las instituciones, tanto sociales como religiosas, «amenazadas por la brujería», pueden ser patriarcales y estar basadas en la explotación y opresión de la mujer. De la misma manera, las «nostalgias, esperanzas y deseos» que intentaban liberarse buscaban de hecho otro modo de existencia, no patriarcal, y en total oposición a las «normas de existencia cristianas» —en este caso la palabra «normas» significaría «lo que han establecido los varones»—, pues ese modo de existencia era sexista en sus símbolos, en sus mitos, en sus ritos y en sus relaciones de poder [19].

En *Androcentrism in Religious Studies,* Valerie Saiving comenta los ejemplos presentados por Eliade en *Naissances mystiques.* Con una sensibilidad típicamente femenina, señala los caracteres comunes a los «diversos aspectos metaculturales de la iniciación masculina: agresividad, conquista, dominación». Afirma que todo lo que dice Eliade de la «significación *humana* de

[19] M. Eliade, *Quelques observations sur la sorcellerie européenne,* en *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles,* pp. 92, 93, 122 y passim.

la iniciación corresponde casi en su totalidad a lo que dice de la iniciación *masculina*, lo cual está en contradicción, en muchos aspectos esenciales, con sus propias opiniones sobre la iniciación *femenina*» (...) «Aun cuando sea verdad, como afirma Eliade, que las mujeres tienen su forma propia de sacralidad, y que ésta, según él, 'coexiste con toda existencia humana auténtica', no es menos cierto que se trata de una sacralidad subhumana. Desde el punto de vista femenino, este autor [lo mismo que muchos otros, todos varones] llega a conclusiones sorprendentes» [20].

Estos dos ejemplos no tratan de demostrar que Eliade sea un falócrata en la elección de sus criterios, sino ilustrar el hecho de que a veces pone el acento en ciertos aspectos de un fenómeno y omite o minusvalora algunos otros que pueden parecer esenciales si se los considera desde un punto de vista diferente, feminista, en este caso. Así, pues, aun reconociendo cierta primacía metodológica a la hipótesis de la irreductibilidad de lo sagrado, hay que reconocer que ningún enfoque puede dar cuenta de los aspectos del fenómeno religioso en su totalidad [21].

Concluiremos esta larga referencia al reduccionismo insistiendo en el hecho de que, aunque todo enfoque sea necesaria-

[20] V. Saiving, *Androcentrism in Religious Studies*: «Journal of Religion» 56, n.º 2 (1976) 183-184, 188, 189, 190; Eliade, *Naissances mystiques*, p. 273. V. Saiving confiesa que la forma en que Eliade habla de la iniciación «pone a dura prueba» sus propias concepciones sobre el androcentrismo de los estudios religiosos: «Si bien (su análisis) implica un androcentrismo de hecho, éste no se percibe de inmediato y debe ser buscado en profundidad». Hay que precisar que la perspectiva religiosa en que ha decidido situarse V. Saiving es la de una feminista irreductible. Son muchas las feministas que no adoptan esta perspectiva.

[21] No hemos mencionado las críticas durísimas formuladas contra Eliade por H. H. Penner y E. A. Yonan (*Is a Science of Religion Possible?*: «Journal of Religion» 52 (1972) 107-33. Tras citar a varios especialistas contemporáneos en filosofía de las ciencias, concluyen diciendo que «la reducción es una operación que afecta a las teorías o condiciones que deben presidir la exposición de los hechos, no a los mismos fenómenos, o a los datos, ni siquiera a las propiedades de los fenómenos»; que «la reducción tiene como único fin ofrecer explicaciones teóricas pertinentes y contribuir al progreso del conocimiento científico» y que «la concepción simplista» de Eliade sobre este problema metodológico «es totalmente errónea». Para evitar este tipo de críticas, Dudley pide a Eliade (*Religion on Trial*, pp. 131-32) que renuncie a un punto de vista tan personal como el suyo, «pues está inscrito en una visión general que ha demostrado su inutilidad».

mente reduccionista, existen diferentes especies y diferentes grados de reduccionismo. A este respecto, citaremos el estudio de James S. Helfer según el cual los historiadores de las religiones serían culpables de «solipsismo metodológico», al afirmar que «toda interpretación, toda descripción, está basada necesariamente en la propia experiencia del observador» [22].

Basta con recorrer las obras de los primeros historiadores de las religiones, para quienes la reducción de lo religioso a lo no religioso constituía casi la regla, para darse cuenta del medio cultural de sus autores y ver hasta qué punto influyó este medio en su pensamiento. Aunque invocaban la irreductibilidad de lo sagrado, de hecho algunos de ellos daban pruebas de «solipsismo metodológico». Ciertos teólogos, Kraemer por ejemplo, adaptan abiertamente los datos religiosos a su propia perspectiva teológica. Pero se encuentran igualmente fenomenólogos, como Van der Leeuw y Otto, que interpretan los fenómenos sagrados desde un punto de vista muy personal, en detrimento de la complejidad y de la especificidad de los fenómenos religiosos y de la intencionalidad real de sus datos [23].

Es evidente que cada enfoque metodológico, lo mismo que cada interpretación, está más o menos influido por su contexto económico, social e histórico, pero el reduccionismo tiene un campo de acción mucho más amplio.

Es indispensable examinar cada una de sus formas particulares, aunque no sea más que para determinar su posible «necesidad», bien entendido que todo enfoque está necesariamente situado en un contexto y en una perspectiva que le son propios

[22] J. J. Helfer, *Introduction,* en *On Method in the History of Religions,* pp. 1-7. Helfer recoge el término «solipsismo metodológico» ya utilizado por K. Popper en *Conjectures and Refutations.* El mismo Popper lo había tomado de R. Carnap.

[23] Aunque Otto se declaraba resueltamente «antirreduccionista», por reacción contra las interpretaciones no religiosas que tenían como resultado reducir lo *numinoso,* no pudo ser más reduccionista. No sólo su fenomenología sirve de base a hipótesis y categorías de tipo kantiano, con una clara preferencia hacia ciertos tipos de experiencias («no históricas», «místicas»), sino que deja traslucir además claramente sus propias convicciones, que son las de un cristiano y las de un teólogo, como se puede comprobar leyendo numerosos pasajes de *Mysticism East and West* y de *Das Heilige,* entre otras obras, en las que Otto «expone» la «superioridad» del cristianismo, cuya verdad es en gran parte de orden intuitivo y no histórico.

y que limitan su alcance. También hay que preguntarse si este reduccionismo concreto es o no susceptible de arrojar una nueva luz sobre algunos aspectos del fenómeno religioso. Ciertamente, nadie puede afirmar que sólo el enfoque fenomenológico está libre de todo presupuesto, y en el pasado ciertos fenomenólogos, como Van der Leeuw y Otto, demostraron gran interés en poner claramente de relieve sus hipótesis de partida, así como «neutralizar» en la medida de lo posible el carácter subjetivo de sus interpretaciones.

El hecho de preguntarse si el «antirreduccionismo» de Eliade, con la hipótesis de la irreductibilidad de lo sagrado que implica, es a su vez un reduccionismo, constituye un falso problema. Lo que importa realmente es saber si esta forma concreta de reduccionismo es legítima y apta para ofrecer un marco de referencia hermenéutica suficientemente dotado de rigor metodológico y de posibilidades de control en cuanto a la interpretación de los resultados.

II. Irreductibilidad de lo sagrado y autosuficiencia de la función religiosa

El principio hermenéutico de la irreductibilidad de lo sagrado invocado por Eliade requiere una perspectiva religiosa autónoma que pueda responder de la especificidad, de la complejidad y de la totalidad del fenómeno religioso. Reducir lo religioso a lo no religioso sólo sirve para traicionar la intencionalidad de lo que se manifiesta *ante todo* como sagrado.

Pero, para Eliade, la aplicación del principio metodológico de la irreductibilidad de lo sagrado no implica de ninguna manera que existan fenómenos religiosos «en estado puro»: «Bien entendido, esto no quiere decir que el fenómeno religioso pueda ser entendido fuera de su 'historia', es decir, fuera de su contexto cultural y socioeconómico. No existe fenómeno religioso 'puro' fuera de la historia, pues no existe ningún fenómeno humano que no sea al mismo tiempo fenómeno histórico. Toda experiencia religiosa se expresa y transmite en un contexto histórico concreto. Pero admitir la historicidad de las experiencias religiosas no implica que sean reductibles a formas de comportamiento no religioso. Afirmar que un dato religioso es siempre

un dato histórico no significa que sea reductible a una historia económica, social o política»[24].

Así, pues, al tiempo que insiste en el carácter irreductible de su postura, Eliade no pretende en modo alguno que la «ciencia de las religiones» sea una disciplina que se baste a sí misma. En su profundo deseo de llegar a una síntesis fenomenológica capaz de explicar los múltiples aspectos de lo sagrado, Eliade se considera en gran parte deudor de todos los demás enfoques que hemos mencionado anteriormente.

Para ilustrar el alcance y la diversidad de este trabajo de síntesis, basta elegir entre las diversas perspectivas que consigna en la que sigue siendo una de sus principales obras, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase.* La psicología de las religiones ilumina con su luz propia las condiciones psíquicas propias del chamanismo, y más en especial del estado de éxtasis que se manifiesta en el chamán. De esta manera, el enfoque psicológico permite a Eliade asentar su propia dialéctica de las hierofanías en el análisis de la crisis psíquica de donde nace la vocación del chamán.

Pero el chamanismo no es solamente una experiencia psicológica propia de un individuo, es también un hecho social. Eliade recurre por ello a la sociología de las religiones para explicar ciertas constantes del fenómeno del chamanismo, entre otras el prestigio social que rodea a la persona del chamán, «su papel esencial en la defensa de la integridad psíquica de la comunidad», etc. Por su parte, el etnólogo sitúa «al chamán en su ámbito cultural». Es él quien revela la «historia» de los diversos componentes del chamanismo y rastrea la «circulación del motivo en cuestión en el tiempo y en el espacio». Apoyándose sobre todo en la investigación etnológica, ha llegado Eliade a concluir que los chamanismos asiático y siberiano no debían nada a los de la India del sur. Con mucha frecuencia, es el análisis de los datos desde el punto de vista histórico-etnológico lo que permite a Eliade distinguir entre lo que es propio del chamanismo en cuanto tal y lo que debe a la aportación de otros fenómenos religiosos, o lo que tiene en común con otros fenómenos y no es característico del chamanismo[25].

24 *La nostalgie des origines,* p. 28. Cf. *Traité,* p. 11; *Comparative Religion: Its Past and Future,* pp. 250-251.

25 *Le Chamanisme,* pp. 9-11, 385ss, 396; *Le Yoga,* pp. 315ss.

Esta dependencia de las aportaciones de otras disciplinas no se ejerce de ninguna manera en detrimento de la unidad de conjunto de la «ciencia de las religiones» y de sus perspectivas: «...la misión de la historia de las religiones es integrar los resultados de la etnología con los de la psicología y la sociología; pero no por ello renunciará a su propio método de trabajo y a la perspectiva que la define específicamente... Es al historiador de las religiones a quien incumbe, en última instancia, sintetizar todas las investigaciones concretas sobre el chamanismo y presentar una visión de conjunto que sea a la vez una morfología y una historia de este complejo fenómeno religioso» [26].

Reconoce, pues, Eliade que su hermenéutica, en caso de no integrar las aportaciones de las demás disciplinas, quedaría contaminada de reduccionismo por la misma razón que los enfoques anteriores, cuyos promotores no se habían percatado de que lo sagrado englobaba lo sociológico, lo psicológico, o cualquier otra perspectiva. Pero no era eso únicamente. Como corolario, dice Eliade que «la escala crea la diferencia». En consecuencia, afirma con fuerza la necesidad de una interpretación que sea de la misma naturaleza que la de sus datos, es decir, religiosa. El enfoque fenomenológico de Eliade quiere ser *autónomo,* pero no *autosuficiente.*

Las consideraciones que hemos hecho sobre el reduccionismo y el carácter relativo de toda perspectiva y enfoque merecen ser destacados en relación con el trabajo de integración y síntesis realizado por Eliade. Si piensa, al integrar las aportaciones de las demás disciplinas, que está en paz con la etnología *en cuanto* etnología, o con el freudismo *en cuanto* freudismo, se equivoca. Lo que él nos propone es una síntesis fenomenológica. De las aportaciones de las otras especializadas disciplinas sólo retiene las que se conforma a las exigencias que para él tiene la fenomenología e, integrándolas en su propia postura, desconoce el

[26] *Le Chamanisme,* pp. 10-11. Podríamos prolongar la lista de los diferentes enfoques presentados en el capítulo I y utilizados por Eliade en su análisis del chamanismo. Recurre, por ejemplo, a la filosofía para establecer que «la concepción del 'calor místico' no es monopolio del chamanismo, sino que pertenece a la magia en general», *Le Chamanisme,* pp. 369-71. Cf. *Naissances mystiques,* pp. 185-88. *Mythes, rêves et mystères,* pp. 195-99. *Forgerons et alchimistes,* pp. 65-71. *Le Yoga,* pp. 113-18, 326-30.

carácter relativo, las hipótesis específicas, las limitaciones internas propias de las otras posturas, sean etnológicas, funcionalistas, psicológicas, sociológicas, etc.[27].

El mismo problema, y con idéntica gravedad, se plantea al filósofo. Examina éste las hipótesis y aportaciones de las restantes disciplinas con vistas a su posible integración en un marco filosófico más amplio, y se pregunta por el alcance de tal o cual descubrimiento: ¿puede ofrecernos una respuesta a las preguntas sobre el sentido que hay que dar a la vida en general, a la del género humano, a la del individuo? ¿Qué aporta a la moral, a la búsqueda de la verdad, etc.? Al intentar una síntesis, traspasa el filósofo los límites intrínsecos de los diferentes enfoques especializados. Efectivamente, en el capítulo VII expondremos lo que nos autoriza a pensar que las posiciones de Eliade se prestan a objeciones de orden filosófico, que implican cambios en el plano ontológico y que lo llevan a salirse del dominio propio de la fenomenología y de la historia de las religiones.

III. Sacralidad, religión y trascendencia

Hemos visto la importancia concedida por Eliade a la hipótesis metodológica de la irreductibilidad de lo sagrado. Todavía nos queda por analizar la naturaleza misma —o la estructura— de la experiencia de lo sagrado. Comenzaremos examinando cómo concibe Eliade la religión. Veremos que esta concepción tiene como base la experiencia de lo sagrado, y que esto último posee una estructura universal que lo distingue de lo no religioso. En el capítulo III trataremos de describir el proceso de sacralización y, por tanto, la dialéctica de lo sagrado, de manera que podamos captar la estructura por la cual lo sagrado se manifiesta a través de la experiencia que de ello tiene el sujeto religioso.

Por eso afirma Eliade «que en la expresión 'historia de las religiones' no debe ponerse el acento en la palabra *historia,* sino en la de *religión.* Pues si bien hay numerosas maneras de practicar la historia —desde la historia de las técnicas a la historia

[27] Cf. Robert D. Baird, *Category Formation and the History of Religion,* pp. 30-31.

del pensamiento humano—, sólo hay una para acercarse a la *religión*: ceñirse a los hechos religiosos. Antes de hacer la *historia* de algo es muy importante entender la cosa misma, en sí misma y por sí misma» [28].

Al igual que había hecho Roger Caillois en *L'Homme et le sacré,* afirma ante todo Eliade que «todas las definiciones del fenómeno religioso dadas hasta el momento presentan un rasgo común: cada definición opone, a su manera, *lo sagrado* y la vida religiosa a lo *profano* y a la vida secular». Caillois reconoce que esta distinción entre lo profano y lo sagrado no es siempre suficiente para dar cuenta del fenómeno religioso, pero toda definición de la religión implica esta oposición. Como dice Eliade, «la separación de lo sagrado y lo profano es una constante por excelencia de la vida religiosa del hombre» [29].

Varios investigadores discuten la importancia concedida por Eliade a esta antinomia entre lo sagrado y lo profano. Ninian Smart opina que «esta oposición fundamental es sólo uno de los aspectos particulares de un conjunto mucho más amplio, el que condiciona la existencia —o la ausencia— de cargas emocionales». Y sugiere que, «en vez de convertir en principio esta oposición entre lo sagrado y lo profano, sería mejor incluirla en una visión más amplia de las cargas emocionales y de sus corolarios rituales» [30].

Eliade podría darle la vuelta al argumento y afirmar que esta «oposición fundamental», tal como la concibe Ninian Smart, no es más que «un aspecto particular de un conjunto mucho más amplio», que opone lo sagrado a lo profano. En lo que Van der Leeuw llama «poder», o Ninian Smart «carga emocional

28 *Images et symboles,* p. 36.

29 *Traité,* p. 15; *Le sacré et le profane,* p. 14; Eliade, *Structures and Changes in the History of Religion,* p. 353. W. L. King, *Introduction to Religion: A Phenomenological Approach,* p. 32: «En sentido clásico, es profano todo lo que no es sagrado. Pero en nuestros días el término 'profano' implica más bien la idea de oposición a lo sagrado que su ausencia». Aun cuando haya que tener cuidado con la connotación actual del término «profano», lo seguiremos utilizando, ya que aparece en todas las obras de Eliade.

30 N. Smart, *Beyond Eliade: The Future of Theory in Religion*: «Numen» 25 (1978) 174-76. Cf. Saliba (pp. 150-55), según el cual la división sagrado-profano no tiene carácter universal y la «definición (de Eliade) de la religión es demasiado restrictiva».

positiva», ve Eliade manifestaciones concretas de lo sagrado, que identifica con «kratophanies».

Para Eliade, la religión «no implica necesariamente una creencia en Dios, en dioses o en espíritus, se refiere a la experiencia de lo sagrado y, por consiguiente, está vinculada a las ideas de *ser,* de *significación* y de *verdad*». Lo sagrado es «un elemento en la estructura de la conciencia, y no una fase en la historia de esta conciencia». Lo sagrado y lo profano «constituyen dos modalidades de ser en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de su historia» [31]: «es la experiencia de lo sagrado —el encuentro con una realidad transhumana— lo que ha hecho nacer la idea de que existen de hecho valores absolutos que pueden guiar al hombre y dar un sentido a su existencia. Así, pues, las ideas de realidad, de verdad, de significación nacieron primero a través de la experiencia de lo sagrado, para ser luego elaboradas y sistematizadas por las especulaciones de la metafísica» [32].

Lo que caracteriza esencialmente a la religión es el interés que otorga a lo sagrado, que intenta distinguir de lo profano. Lo sagrado puede definirse como lo que se experimenta como «poder» (Van der Leeuw), «lo radicalmente otro» (Otto), la «realidad última» (Wach). En otros contextos religiosos, se define en términos de «realidad absoluta», de «ser», «eternidad», «divino», «sobrenatural», «transhistórico», «transhumano», «transterrestre», «fuente de vida y de fecundidad».

Algunos ejemplos nos permitirán entender mejor las relaciones entre la religión y lo sagrado. Analizando las experiencias vividas de la «luz mística», llega Eliade a creer que son de naturaleza religiosa, pues hacen salir al hombre de su «universo profano o de su situación histórica, y lo proyectan hacia un universo cualitativamente diferente, que es un mundo totalmente distinto, trascendente y sagrado» [33]. El yoga posee un «valor religioso» en la medida en que se opone a las tendencias «normales», «profanas», en último término «humanas», y en que «tiene sed de lo incondicionado», de *libertad,* de *poder,* en una

31 *La nostalgie des origines,* p. 9; *Histoire* I, p. 7; *Le sacré et le profane,* p. 18.
32 M. Eliade, prefacio a *Reflective Theology: Philosophical Orientations in Religion,* por Th. N. Munson, pp. VIII-IX.
33 *Méphistophélès et l'androgyne,* p. 93.

palabra, de una de las innumerables modalidades de lo sagrado»[34]. Las múltiples formas en que se manifiesta la *coincidentia oppositorum* testimonian otras tantas experiencias religiosas, pues en ellas se puede reconocer el esfuerzo del hombre y de la mujer por trascender su propia condición, «humana» o «natural», para superar los «contrarios» y llegar así a la «totalidad» del ser[35].

Otros dos ejemplos servirán para completar este análisis. Según Eliade, las máscaras tienen la significación religiosa de estar «siempre en relación con la idea de tiempo»: el «que lleva una máscara trasciende el tiempo terrestre» y «su propia identidad temporal», convirtiéndose así «en algo distinto», «aun cuando la máscara esté hecha a su imagen». Por otra parte, Eliade busca la significación religiosa de la experiencia dionisíaca, y llega a la conclusión de que «el éxtasis dionisíaco significa, ante todo, la superación de la condición humana, el descubrimiento de la liberación total, la obtención de una libertad y de una espontaneidad inaccesibles a los seres humanos»[36].

Si consideráramos todos sus análisis de lo sagrado daría la impresión de que, para Eliade, el hecho religioso participa siempre de la *trascendencia*[37]. Esta noción de trascendencia se ex-

[34] *Le Yoga,* pp. 104-05. Cf. M. Eliade, *La conception de la liberté dans la pensée indienne*: «Cahiers de l'Herne» 33, pp. 168-71.

[35] *Méphistophélès et l'androgyne,* pp. 95-154. Este ensayo, titulado *Méphistophélès et l'androgyne, ou le mystère de la totalité,* fue publicado por primera vez en «Eranos-Jahrbuch» 27 (1959) 195-236. Parte de él se había publicado ya en «Acta Philosophica et Theologica» I (1958). La trad. española: *Mefistófeles y el Andrógeno* (Madrid, Guadarrama) es de 1969.

[36] M. Eliade, *Masks: Mythical and ritual Origins,* en *Encyclopedia of World Art*, vol. 9, col. 524; *Histoire* I, p. 379. En varios de sus escritos ve Eliade en la práctica religiosa de «romper el tejado de la casa» una aspiración de tipo budista a trascender la condición humana. Cf. '*Briser le toit de la maison*': *Symbolisme architectonique et physiologie subtile,* en *Studies in Mysticism and Religion* (E. E. Urbach *et al.,* eds.) 131-39. Este artículo es un extracto revisado de *Centre du Monde, temple, maison,* en *Le Symbolisme cosmique des monuments religieux* (G. Tucci. ed.) y reproducido en *Mircea Eliade* («Cahiers de l'Herne» 33) 141-56.

[37] En *Fragments d'un journal* I, p. 315, escribe Eliade que la historia de las religiones tendría como objetivo «identificar la presencia de lo trascendente en la experiencia humana...» Y Dujardin (*Eliade: le généraliste du sacré,* p. 58): «No es posible escapar a la trascendencia. Toda la reflexión de M. Eliade se basa en esta constatación».

presa en términos de felicidad y de omnipotencia, transhistórica o transterrestre, pero Eliade insiste en que veamos en ella un componente estructural y universal de la religión: reducirla a un aspecto o a un contenido concreto sería relativizarla. Todo intento de circunscribirla resulta demasiado específico y parcial. Para Eliade toda representación universal de la religión en función de su naturaleza trascendental debe incluir obligatoriamente las definiciones propuestas por Van der Leeuw, Otto, Wach y otros investigadores, aun cuando ninguna de ellas pueda caracterizarla del todo.

Es evidente que el hecho religioso no se deja encerrar en el marco de una definición tan restringida. Podemos citar múltiples ejemplos de hombres o de mujeres libres de todo vínculo religioso —científicos que exponen su propia concepción del espacio, por ejemplo —que tienen de la trascendencia una idea puramente descriptiva y secular.

Lo que caracteriza a la trascendencia, en la acepción religiosa del término, es la función normativa que posee a los ojos del *homo religiosus,* como aparecerá con mayor claridad a lo largo del estudio que haremos de la estructura de las «elecciones y de las valoraciones» en la dialéctica de lo sagrado. De momento, digamos simplemente que la religión implica una ruptura radical con los comportamientos seculares o profanos, en la medida en que lleva a mirar «más allá» del universo relativo, contingente, «natural» de la experiencia cotidiana. De hecho, Eliade no duda en afirmar que la función principal de la religión es «abrir» a la existencia humana un universo «sobrehumano» de valores trascendentales [38].

En un pasaje muy citado de su obra *Le Sacré et le profane,* Eliade opone el universo religioso y el universo en el que evoluciona la persona no religiosa: «El hombre arreligioso rechaza la trascendencia, acepta la relatividad de la 'realidad' y puede llegar a dudar del sentido de la existencia... El hombre arreligioso moderno asume una nueva situación existencial: se reconoce únicamente como sujeto y agente de la historia y rechaza todo recurso a la trascendencia. En otras palabras, no acepta ningún modelo de humanidad fuera de la condición hu-

38 *Structure and Changes in the History of Religion,* p. 366: «La función esencial de la religión es mantener una 'apertura' hacia el mundo sobrehumano, el de los valores espirituales axiomáticos».

mana, tal como se deja descifrar en las diversas situaciones históricas. El hombre *se hace* él mismo, y sólo llega a hacerse completamente en la medida en que se desacraliza y desacraliza al mundo. Lo sagrado es el obstáculo por excelencia ante su libertad. No será el mismo hasta el momento en que se desengañe radicalmente. No será verdaderamente libre hasta el momento en que mate al último dios»[39].

No hay que confundir a Eliade con los numerosos autores que consideran la trascendencia desde un punto de vista únicamente metafísico[40]. Jamás escribiría «que el valor del fenómeno religioso no se puede entender sin tener en cuenta el hecho de que la religión es, en último término, la puesta en práctica de una verdad trascendental»[41]. Y no hay razones para afirmar que «Eliade, como muchos otros historiadores de las religiones, se expresa como un creyente que ve en la religión una manifestación de lo divino o de lo sagrado», o que para él lo «sagrado» se refiere a un «ámbito o un dato no empírico» y que, por consiguiente, «no se puede justificar con una verificación empírica»[42].

Prescindiendo del juicio que merezca, el enfoque de Eliade parece esencialmente descriptivo. En el capítulo VII constataremos que Eliade emite numerosos juicios de valor sobre lo sagrado y la trascendencia. Mientras tanto, queremos subrayar que, casi sin excepción, siempre que trata de lo sagrado y de la trascendencia, evita toda postura personal, sea metafísica u ontológica y, tanto si se trata de religiones arcaicas como si son

39 *Le sacré et le profane,* p. 172.

40 No hay que olvidar esta respuesta de Eliade durante una entrevista [L. Maitland, *Myths-and-Symbols Tracer has a View to Conjure With*: «New York Times» (4-II-1979) 44]: «Que la religión sea o no una creación del hombre, es algo que deben decidir los filósofos o los teólogos. Sólo en sus formas es creación del hombre, pues por ellas el hombre encuentra una respuesta a sus interrogantes. Por eso lo que me interesa en cuanto historiador de las religiones son las formas».

41 C. J. Bleeker, *The Future Task of the History of Religions*: «Numen» 7 (1960) 227. Las teorías de carácter normativo presentadas por Bleeker fueron criticadas por J. Zwi Werblowski, que en este caso contó con el apoyo de Eliade y de otros historiadores de las religiones. Cf. *Summary of Discussion,* por A. Schimmel: «Numen» 7 (1960) 237.

42 Saliba, *'Homo Religiosus' in Mircea Eliade,* pp. 2, 115. Estas objeciones suelen ser poco afortunadas. Además, dificultan una mejor comprensión del método fenomenológico utilizado por Eliade y por su hermenéutica.

orientales o de otra procedencia, se limita a describir e interpretar el pensamiento de las personas religiosas mismas. Simplemente se encuentra con que los datos religiosos hacen destacar la dicotomía que existe entre lo profano y lo sagrado, así como los esfuerzos realizados por el ser religioso, que no puede vivir lo sagrado si no es trascendiendo lo profano.

Al proponernos Eliade una estructura universal de las religiones, parece incurrir en ciertas singularidades. Al comienzo de su *Traité d'histoire des religions,* escribe que «no es necesario definir *a priori* el fenómeno religioso; pero al recorrer los diversos capítulos de esta obra podrá reflexionar el lector sobre la morfología de lo sagrado». El material de que dispone debe permitir investigar «lo que *son* los hechos religiosos y lo que revelan» [43]. Parecería que tal definición de la religión está sujeta a modificaciones, pues la concepción que se tenga de ella puede evolucionar en función de los datos que quedan por descubrir.

Eliade parece proponer una «definición» de la religión que debe depender de la naturaleza misma de los datos sometidos a investigación, pero que de hecho es inmutable [44]. Esta definición se presta demasiado fácilmente a interpretaciones malévolas. Eliade no considera siquiera la posibilidad de encontrarse con datos religiosos donde esté ausente la idea de trascendencia [45], pero su definición de la religión, como muchas otras definiciones empíricas, quiere ser universal.

43 *Traité,* p. 13, 12.

44 Esto recuerda el concepto fenomenológico de «esencia» tal como lo utilizan en filosofía numerosos fenomenólogos. Cf. en el cap. V el apartado «Método fenomenológico: variación libre e inducción».

45 Aquí está la razón de la dureza de Th. Altizer frente a Eliade. Para Altizer, la religiosidad contemporánea se caracteriza por el rechazo de toda trascendencia, de donde resulta que aunque las concepciones de Eliade en materia de religión estén perfectamente adaptadas al estudio de las religiones arcaicas, no lo están a las de hoy. Eliade respondería, sin duda, que algunos comportamientos actuales, sin ser auténticamente religiosos, poseen, sin embargo, un *aura religiosa,* pues se reconoce en ellos una estructura de trascendencia, quizá inconscientemente vivida, pero, sin embargo, presente. En muchos de sus análisis, Eliade ha intentado descifrar la estructura de trascendencia que se oculta detrás de los mitos, ideologías, nostalgias, sueños, fantasmas y otras manifestaciones —inconscientes o imaginarias— del hombre de hoy. Para más precisiones sobre las respuestas de Eliade a las objeciones de Alti-

IV. Consideraciones transitorias

Al poner el acento en la irreductibilidad de lo sagrado, considera Eliade la religión en función de la experiencia que se pueda tener de lo sagrado, y para él esto implica siempre cierta idea de trascendencia. Pero en ningún caso presenta el marco hermenéutico que pueda captar las manifestaciones de lo sagrado. Por eso se ve obligado a recrear mediante la imaginación las condiciones de la aparición de lo sagrado. Tratándose de la suerte, parece hacer suya una actitud fenomenológica esencialmente centrada en la *intencionalidad* de los datos de que dispone.

Al admitir la hipótesis de la irreductibilidad de lo sagrado hemos reconocido también la necesidad de entrar en el universo del *homo religiosus* y de tener cierta simpatía hacia la experiencia vivida por otro. Stephan Strasser hace notar que en esta actitud auténticamente fenomenológica, el mundo deja de parecernos un todo objetivamente observable, y se presenta más bien como una 'configuración intencional' (*Sinngebilde*), que nace y adquiere sentido a lo largo de un movimiento existencial de orientación» [46].

Efectivamente, cuando Eliade examina sus datos, percibe cierta intencionalidad; de ahí sus esfuerzos por recrear con la imaginación las condiciones de esta «configuración intencional» que expresa la orientación existencial específica del *homo religiosus*: «El intento de comprender lo sagrado como una forma irreductible va acompañado de un intento técnico de captar su modo intencional... El segundo principio hermenéutico de Eliade, la dialéctica de lo sagrado y de lo profano, se introduce precisamente para captar esta característica intencional de la modalidad sagrada» [47].

zer, cf. Eliade, *Notes for a Dialogue*, pp. 234-41; M. Linscott Ricketts, *Mircea. Eliade and the Death of God*: «Religion in Life» (primavera de 1967) 40-52; Ricketts, *Eliade and Altizer: Very Different Outlooks*: «Christian Advocate» (X-1967) 11-12.

[46] S. Strasser, *The Soul in Metaphysical and Empirical Psychology*, p. 3.

[47] D. Rasmussen, *Herméneutique structurale et philosophie*, en *Mircea Eliade* («Cahiers de l'Herne» 33) 99. Para Rasmussen, la irreductibilidad de lo sagrado es el «primer principio hermenéutico» de Eliade.

CAPITULO III

LA DIALECTICA DE LO SAGRADO

I. Introducción

Nuestra tesis es que la dialéctica de lo sagrado y lo profano[1], así como la primacía concedida al simbolismo —o a las estructuras simbólicas—, son las dos nociones fundamentales en que basa Eliade toda su metodología. Su interpretación de la dialéctica de lo sagrado le permite diferenciar los diversos fenómenos religiosos, y su interpretación del simbolismo le sirve de armazón teórico para captar la significación de las diferentes modalidades de lo sagrado. El simbolismo, en el sentido amplio del término, constituye la base fenomenológica de su hermenéutica estructural. La dialéctica de lo sagrado, combinada con su propio análisis de los símbolos, proporciona la «significación» irreductiblemente religiosa que se desprende al término de su andadura. El presente capítulo está consagrado principalmente a la primera de estas dos nociones clave: la dialéctica de lo sagrado.

Afirma Eliade que la experiencia religiosa posee una estructura específica, religiosa también, y que la unidad estructural de lo sagrado permite distinguir lo religioso de lo no religioso. Las estructuras están en el corazón mismo de la fenomenología de Eliade, aunque muchos de sus críticos no han llegado a verlo. Eliade procura no pronunciarse partiendo de una manifestación de lo sagrado tomada aisladamente, ni siquiera de un símbolo religioso fuera de su contexto. Como veremos en el capítulo IV, todo símbolo religioso debe ser considerado en cuanto elemento de un sistema estructural de relaciones simbólicas. De la misma manera, toda manifestación religiosa debe ser analizada en función del conjunto estructural de que forma parte. Es la estructura de la dialéctica de lo sagrado lo que permite a Eliade captar el hecho religioso en cuanto tal.

[1] Utilizaremos indiferentemente los términos «dialéctica de lo sagrado», «dialéctica de lo sagrado y lo profano» y «dialéctica de las hierofanías».

Por necesidades de análisis, haremos una selección entre los principios metodológicos utilizados por Eliade. A primera vista, podríamos inclinarnos a creer que procede por etapas, que podíamos clasificar así: 1) conceder la prioridad a la irreductibilidad de lo sagrado, lo que implica la *epoché* fenomenológica y el esfuerzo de simpatía necesario para participar en la experiencia vivida por el *homo religiosus;* 2) tratar de recrear con la imaginación las condiciones en que se manifiesta lo sagrado y captar la intención primera de esta manifestación en función de la dialéctica de lo sagrado; 3) buscar el sentido de dicha manifestación con arreglo a una hermenéutica estructural apoyada en su propia interpretación del simbolismo religioso.

Tenemos que reconocer que tal presentación, con la secuencia bien ordenada que implica en el plano metodológico, es inadecuada. Ya hemos mencionado la necesidad, para Eliade, de suspender el juicio a fin de no ver más que lo que revelan los datos examinados. Con la mejor voluntad, ningún fenomenólogo podría, lisa y llanamente, «realizar» o «invocar» la *epoché.* El recurso de la *epoché* fenomenológica implica, de una u otra manera, la crítica de sí mismo, el control intersubjetivo, variaciones «de hecho» y variaciones «libres». En consecuencia, no es posible saber en qué consiste la *epoché* fenomenológica de Eliade sin haber aclarado previamente los principios metodológicos acumulativos y el marco hermenéutico de referencia de cuyo interior se efectúan la suspensión del juicio normativo, la búsqueda del sentido de las experiencias del *homo religiosus,* etc.

En resumen, nunca insistiremos demasiado en el hecho de que, en la metodología de Eliade, los principios hermenéuticos de que trataremos aquí, y sus homólogos en materia de estudio de las estructuras que dejaremos provisionalmente de lado, no pueden disociarse y actúan de común acuerdo. Su sucesión en el tiempo es una apariencia engañosa que, desgraciadamente, resulta inevitable por las necesidades del análisis.

Hemos dicho que la experiencia de lo sagrado concierne más, sin duda, a las personas religiosas, pero todavía no hemos analizado la estructura de sus experiencias. Mircea Eliade piensa que las experiencias de lo sagrado poseen una sola y misma estructura, de carácter universal. Para recrear las condiciones

de las manifestaciones religiosas en su modalidad intencional es necesario exponer y precisar qué es la estructura de la dialéctica de lo sagrado.

II. Dualidad sagrado-profano y separación del objeto hierofánico

En el capítulo II hemos visto que lo sagrado y lo profano constituyen dos «modos de ser en el mundo», que el fenómeno religioso aparece en el momento en que se establece una distinción entre lo sagrado y lo profano, y que lo sagrado implica siempre cierta sensación de trascendencia.

Para Eliade, toda persona que tiene una experiencia religiosa tiene la sensación de que en ese momento se manifiesta en ella algo que viene de otra parte. Lo que viene de otra parte es lo sagrado. Aquello por lo que viene es lo profano: «El hombre tiene conocimiento de lo sagrado porque éste se *manifiesta,* se muestra como algo totalmente diferente de lo profano. Para traducir el acto de esta manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término *hierofanía,* que es cómodo, sobre todo porque no implica ninguna precisión suplementaria: no expresa más que lo que está implicado en su contenido etimológico, a saber que se nos muestra *algo sagrado.* Podría decirse que la historia de las religiones, desde las más primitivas a las más elaboradas, está constituida por una acumulación de hierofanías, por las manifestaciones de las realidades sagradas» [2].

En una crítica, muy característica de las dirigidas contra Eliade, W. La Barre protesta contra el empleo del término «hierofanía». Eliade sería un «objetivista» que «ha llegado a proponer el término *hierofanía* para designar el *acto de manifestación* de lo sagrado... como si una alucinación eligiera ella misma la ocasión de manifestarse». Concediendo una realidad objetiva a lo que es sólo subjetivo, Eliade daría pruebas de «ingenuidad epistemológica»: «Hay que ser increíblemente in-

2 *Le sacré et le profane,* p. 15. Cf. *Traité,* pp. 20ss.; *Mythes, rêves et mystères,* p. 167. Recordemos que el análisis de la distinción entre sagrado y profano ya se ha hecho en el capítulo II.

genuo para ver en la manifestación de una experiencia *interior la acción exclusiva de una realidad* (lo sagrado) exterior»[3].

Estas críticas carecen de todo fundamento, y vamos a servirnos de ellas para precisar el pensamiento de Eliade y disipar algunos malentendidos pertinaces. Hemos visto que lo sagrado es un estado estructural de la conciencia, que constituye una modalidad de ser en el mundo. En cuanto fenomenólogo de las religiones, Eliade no puede hacer otra cosa que suspender su juicio sobre la realidad —o la no realidad— de lo sagrado. El empleo que hace del término «hierofanía» no le obliga en absoluto a atribuir a lo sagrado una «realidad objetiva», o que fuera «exterior» a la experiencia subjetiva sentida por el sujeto religioso. Utiliza el término «hierofanía» en cuanto historiador y fenomenólogo, no como podría hacerlo un teólogo o un metafísico. Resumiendo: al utilizar el término «hierofanía», Eliade se ha limitado hasta ahora a afirmar que las personas religiosas creen que lo sagrado se les aparece, o se les manifiesta, durante su experiencia religiosa.

Las hierofanías son lo propio del *homo religiosus*. Estas manifestaciones de lo sagrado tienen como característica estar siempre mediatizadas: lo sagrado no se revela si no es a través de lo natural, de lo histórico, de lo que no puede ser más profano. Lo profano no posee en sí mismo ninguna significación para el *homo religiosus*. Sólo la adquiere en la medida en que revela lo sagrado.

El proceso de sacralización implica una «separación ontológica radical» entre el objeto que revela lo sagrado y todo lo que no es él. Puede ocurrir que una piedra se distinga de otras a causa de su tamaño, de su forma o de su origen celeste, o bien porque protege a los muertos o sirve de lugar de reunión, tanto si representa una teofanía como si es una «imagen del centro». Un hombre-medicina se distingue de los otros hombres por el hecho de que ha sido elegido por los dioses o los espíritus, bien por la familia de la que procede, o porque es portador de ciertas anomalías físicas (achaques, neuropatías, etc.) o porque se haya visto involucrado en un acontecimiento fuera de lo común: rayo, apariciones, sueños significativos, etc.[4].

[3] W. La Barre, *The Ghost Dance: Origins of Religion*, pp. 366-67.
[4] *Traité*, pp. 188-207; *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 17-18; *Le Chamanisme*, p. 43.

Lo que debemos recordar de todo ello es que siempre hay «algo distinto», y que la «elección» por la que se realiza la singularización se debe a la manifestación de lo sagrado. Si un gran peñasco se distingue de otros peñascos no se debe únicamente a su tamaño, sino más bien a que sus dimensiones y su aspecto imponente hacen aparecer una realidad trascendental: permanencia, potencia, sensación de absoluto, que choca claramente con la precariedad inherente a toda existencia humana. Si el hombre-medicina aparece como elegido es porque un accidente o un acontecimiento singular han «sellado» su trascendencia y lo han convertido en un «especialista de lo sagrado». Desde ese momento es capaz de trascender lo humano y lo profano, de entrar en relación con lo sagrado y de utilizarlo.

Muchas veces es difícil para el historiador de las religiones reconocer las hierofanías. Tenemos tendencia a no ver más que objetos naturales donde nuestros antepasados veían hierofanías. Eliade hace constar que «para la mentalidad arcaica, la naturaleza no es nunca exclusivamente 'natural'» [5]. Si acaso, admitimos que el cielo pueda inspirar cierta idea de trascendencia, o el sentimiento de infinito, pero es difícil comprender por qué ciertos gestos, una determinada particularidad fisiológica, o un paisaje desolado, manifiestan la sacralidad. No por ello es menos evidente que todo fenómeno es potencialmente hierofánico: «Debemos habituarnos a aceptar las hierofanías en cualquier lugar, en cualquier sector de la vida fisiológica, económica, espiritual o social. En suma, no sabemos si existe *algo* —objeto, gesto, función fisiológica, ser o juego, etc.— que no se haya visto nunca, a lo largo de la historia de la humanidad, transfigurado en hierofanía. Otro problema completamente distinto es buscar las razones que han determinado que este *algo* se convierta en una hierofanía, o deje de serlo en un momento dado.

[5] *Traité,* p. 46. En la resistencia que ha encontrado el reconocimiento de las hierofanías no hay que ver un fenómeno exclusivamente contemporáneo, debido a la situación histórica y existencial propia del hombre de Occidente, para el que ya no son perceptibles las dimensiones sagradas de la existencia. Lo único que ocurre es que la dificultad es mucho mayor para el hombre profano de nuestro tiempo, pero sería un error creer que las sociedades «tradicionales» no tienen ninguna dificultad en reconocer las hierofanías. Como veremos, la dialéctica de la revelación es simultáneamente una dialéctica de «ocultación y camuflaje».

Pero es cierto que todo lo que el hombre ha manejado, sentido, encontrado o amado ha podido convertirse en hierofanía» [6].

En varios lugares, y en contextos diferentes, ha expuesto Elia-
En varios lugares, y en contextos diferentes, ha expuesto Elia-
de la opinión de que el judeo-cristianismo ha contribuido en gran medida a que nosotros, es decir, el hombre moderno, secular, occidental y científico, nos inclinemos a no ver más que lo natural allá donde el hombre arcaico veía hierofanías. La «religiosidad cósmica» de las primeras religiones ha sido puesta en tela de juicio: una roca no es más que una roca, y no debe ser objeto de culto: «La ciencia moderna no habría sido posible sin el judeo-cristianismo que ha evacuado del cosmos lo sagrado y de esta manera lo ha 'neutralizado' y 'trivializado'. La ciencia no habría sido posible sin una naturaleza 'desacralizada' y vacía de dioses» [7].

Por tanto, con sus hierofanías pone Eliade entre signos de interrogación todas las interpretaciones naturalistas del fenómeno religioso. Al sentirnos inclinados a no ver más que objetos naturales donde el *homo religiosus* ve hierofanías, tenemos también tendencia a considerar la dialéctica de lo sagrado como una manifestación «natural». Al hacerlo, corremos grave peligro de no captar nunca la intención primera de la manifestación de lo sagrado.

Nos quedan por examinar las relaciones que puedan existir entre lo sagrado y lo profano, y que están reflejadas en la dialéctica de las hierofanías. Esta dialéctica ha suscitado numerosos malentendidos y una gran confusión.

III. La relación paradójica

T. J. J. Altizer se basa en lo que Eliade juzga «principio cardinal», que es ver «en lo sagrado lo contrario de lo profano», y llega a la conclusión de que esta idea constituye la clave de su método fenomenológico. En buena lógica, tal oposición sig-

[6] *Traité,* p. 24.

[7] *Fragments d'un journal* I, p. 302; Eliade, *Sur la permanence du sacré dans l'art contemporain:* «XXe siècle» 26 (1964) 6: «Vacía de todo valor o significación religiosa, la naturaleza pudo convertirse en 'objeto' por excelencia de la investigación científica». Cf. *Histoire* I, pp. 354-55.

nifica que lo sagrado y lo profano se excluyen mutuamente o son contradictorios. Partiendo de este «principio cardinal», Altizer deduce que Eliade se ve obligado sin remedio a utilizar una «dialéctica negativa», pues «un mismo momento no puede ser a la vez sagrado y profano». Así, para interpretar un mito religioso, antes hay que «negarse a utilizar el lenguaje de lo profano». No llegaríamos a la significación de lo sagrado «si no fuera dando media vuelta a toda la realidad emanada de las elecciones del hombre profano de hoy». En pocas palabras, para analizar lo sagrado, habría que negar lo profano, y a la inversa [8]. Este tipo de interpretación lleva, por desgracia, a la negación total de la complejidad dialéctica propia de toda manifestación religiosa, cualquiera que sea su modalidad, y constituye una simplificación abusiva y una distorsión de las posiciones fenomenológicas de Eliade [9], y esto es algo que él no puede admitir: «Las principales objeciones de Altizer se refieren a mi concepción de la dialéctica de lo sagrado en cuanto hierofanía. La interpreta como si de ella se desprendiera necesariamente que lo *sagrado* abole el objeto *profano* a través del cual se manifiesta. Pero ya he dicho y repetido en muchas ocasiones que una piedra, por ejemplo, aun cuando sea sagrada, no deja por ello de ser una piedra. En otros términos, conserva su lugar y su función en el entorno cósmico que le es propio. De hecho, ninguna hierofanía puede abolir el mundo profano, *por la sencilla razón de que es precisamente la manifestación de lo sagrado lo que sirve de fundamento al mundo,* es decir, transforma en cosmos lo que antes era un caos incomprensible y terrorífico» [10].

Su análisis de los datos religiosos lleva a Eliade a afirmar que, a lo largo del proceso de sacralización, lo profano y lo sagrado *coexisten* en una especie de *relación paradójica.* Toda hierofanía se inscribe en este proceso, que constituye su estructura misma y en el que encuentra sus cimientos. Algunos ejemplos tomados de los escritos de Eliade nos ayudarán a aclarar este punto: «Hay que recordar la dialéctica de lo sagrado: un objeto cualquiera se convierte paradójicamente en hierofanía, en

[8] Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred,* pp. 34, 39, 45, 65 y *passim.*

[9] Cf. M. Linscott Ricketts, *Mircea Eliade et la mort de Dieu,* en *Mircea Eliade* («Cahiers de l'Herne», n.º 33) 110-19.

[10] Eliade, *Notes for a dialogue,* en *The Theology of Altizer,* p. 238.

receptáculo de lo sagrado, sin dejar de participar en su medio cósmico circundante. Basta con recordar la dialéctica de la hierofanía: un objeto se hace *sagrado* sin dejar de ser él mismo».

La dialéctica de lo sagrado reside en «la manifestación de lo sagrado a través de algo distinto de sí mismo»; en todos estos casos, al manifestarse, lo sagrado se ha limitado, se ha incorporado». Es el acto paradójico de la incorporación lo que hace posible todas las clases de hierofanía»[11].

«En resumen, esta coincidencia paradójica de lo sagrado y de lo profano, del ser y del no ser, de lo absoluto y de lo relativo, de lo eterno y del devenir, se manifiesta en toda hierofanía... Toda hierofanía *muestra,* manifesta la coexistencia de dos esencias enfrentadas: sagrado y profano, espíritu y materia, eterno y no eterno, etc. El hecho de que la dialéctica de la hierofanía, de la manifestación de lo sagrado en objetos materiales, siga siendo objeto de una teología tan elaborada como la de la Edad Media, demuestra que constituye el problema cardinal de cualquier religión... En resumidas cuentas, lo que es paradójico, lo que es ininteligible no es el hecho de la manifestación de lo sagrado en piedras o en árboles, sino el hecho mismo de que se *manifieste* y, por consiguiente, se *limite* y se haga *relativo*»[12].

Así es como aparece con toda claridad la coexistencia paradójica que se desprende de la dialéctica de lo sagrado y lo profano. La paradoja consiste en que una entidad corriente, finita, histórica, sin dejar de ser ella misma, sea al mismo tiempo capaz de manifestarse de forma no finita, no histórica, no natural. No menos paradójico es que una entidad trascendental, «completamente otra», infinita, transhistórica, pueda limitarse y manifestarse de forma relativa, finita e histórica.

IV. El movimiento dialéctico

Como acabamos de ver, la dialéctica de lo sagrado y de lo profano se establece a través de la distinción entre sagrado y pro-

[11] *Images et symboles,* pp. 110, 234-35; *Traité,* p. 35.

[12] *Traité,* pp. 37, 38. *Mythes, rêves et mystères,* p. 168: «Queda en pie el hecho paradójico —es decir, ininteligible— de que lo *sagrado* se manifiesta y, por consiguiente, se *limita* y deja de ser absoluto».

fano, de la discriminación ontológica del objeto hierofánico y de la relación paradójica que une lo sagrado con lo profano. Hay que insistir en el hecho de que esta coexistencia paradójica no es de tipo estático y que se traduce *en un movimiento y en una tensión dialéctica*. Por eso hay que examinar la estructura dinámica del paso a lo concreto, en otras palabras, el proceso en virtud del cual lo sagrado se «historifica» y se «limita», el proceso por el que una entidad histórica, temporal, natural y limitada pasa a ser portadora de lo transhistórico, de la eternidad, de lo sobrenatural y de lo absoluto.

El proceso de sacralización pone en juego dos movimientos dialécticos de sentido contrario. Por una parte, se constata una evolución de lo sagrado —estructura esencial, modelo atemporal, forma perfecta, paradigma [13]— hacia lo particular, lo histórico, la manifestación condicionada. En cuanto «forma perfecta», lo sagrado no podría encontrar, sin mediación, el medio de expresarse: «El gran misterio *consiste en el hecho mismo de que lo sagrado se manifiesta*; pues... al manifestarse, lo sagrado se *limita* y se historifica» [14]. En toda hierofanía, lo sagrado experimenta este proceso de condicionamiento radical. Se fragmenta y se particulariza, se encarna en nuevas realidades y cambia de forma. Cuando este proceso de encarnación supera su objetivo y rompe sus relaciones dialécticas, se derrumba la estructura sagrada, lo transhistórico puede desaparecer por completo bajo lo histórico, y deja de percibirse el contenido sagrado o trascendental. Como veremos en el capítulo VI, Eliade, para juzgar las hierofanías, utiliza como criterio el mayor o menor «logro» de su encarnación. Las que estén más condicionadas, limitadas y relativizadas se juzgarán fenómenos espirituales de un nivel «inferior».

Por otro lado, esta «evolución de lo sagrado hacia una forma encarnada, es decir, la evolución que va del arquetipo a

[13] En algunos de sus escritos emplea Eliade la palabra «arquetipo» en esta misma acepción, lo que ha provocado malentendidos y críticas, pues algunos consideraban que había adoptado posiciones «jungianas». Como veremos en el capítulo IV y, sobre todo, en el VI, hay cierta ambigüedad en el empleo del término «arquetipo» que, en Eliade, significa generalmente «atemporal», «modelo ejemplar», «paradigma», «estructura esencial», lo que lo distingue del sentido que tiene en Jung. En el cap. V analizaremos el método de captación fenomenológica de las estructuras esenciales de las «formas perfectas».

[14] *Mythes, rêves et mystères*, p. 168.

su manifestación concreta, tiene su contrapartida dialéctica en la tendencia de la forma encarnada y, por tanto, de la nueva realidad, a parecerse a su modelo arquetípico y universal»[15]. Eliade habla en varias ocasiones de esta «vuelta atrás»: «Una vez realizada, historificada, la forma religiosa tiende a librarse de sus condiciones de tiempo y de lugar y a hacerse universal, a volver al arquetipo».

«No existe una forma religiosa que no tienda a parecerse lo más posible a su arquetipo propio, es decir, a purificarse de sus aluviones y de sus sedimentos 'históricos'. Toda diosa tiende a convertirse en una Gran Diosa, incorporando todos los atributos y funciones que comporta el arquetipo de la Gran Diosa. De manera que podemos registrar ya un doble proceso en la historia de los hechos religiosos: por un lado, una aparición continua y fulgurante de hierofanías y, en consecuencia, una fragmentación excesiva de la manifestación de lo sagrado en el cosmos; por el otro, una unificación de estas hierofanías como resultado de su tendencia innata a encarnar lo más perfectamente posible los arquetipos y a realizar así plenamente su propia estructura»[16].

Si esta «segunda» encarnación consigue imponerse y romper sus vinculaciones dialécticas, la estructura sagrada, o la forma ejemplar, se encuentra liberada, desatada de toda ligadura con la forma histórica concreta y con la situación existencial en que había tomado cuerpo. Lo sagrado, aun cuando sea «diferente», no podría serlo «total e íntegramente». En el momento en que lo sagrado se hace «lejano» y trascendente hasta el punto de que ya no es perceptible su proximidad, la hierofanía deja igualmente de ser experimentada como prolongación de la crisis existencial específica del sujeto religioso.

[15] Dudley, *Religion on Trial,* p. 54. Cf. pp. 55-57, 81. Ha sido el análisis de Dudley lo que nos ha decidido a desarrollar los párrafos sobre la «relación paradójica», añadiendo nuestras propias consideraciones sobre la «tendencia a la encarnación».

[16] *Images et symboles,* p. 159; *Traité,* pp. 387-88. Este «segundo» movimiento dialéctico reviste una importancia extrema en la metodología de Eliade. *Images et symboles,* p. 159: «Es esta misma tendencia hacia el arquetipo, hacia la restauración de la *forma* perfecta... lo que hace posible la historia de las religiones». Cf. *Le Chamanisme,* pp. 13-14. Esto aparecerá más claramente en nuestro análisis de la «forma perfecta», noción fundamental en la metodología de Eliade y en su hermenéutica estructural.

Presenta Eliade, en sus estudios sobre la literatura oral y el folklore de las sociedades primitivas o tradicionales, magníficas ilustraciones de esta tensión y de este doble movimiento cuya sede es la encarnación. El proceso dialéctico de las creaciones colectivas se desarrolla, según él, en dos direcciones opuestas: por una parte, se constata una localización, etnización, historificación y degradación de las estructuras míticas tradicionales en acciones de carácter individual y personal; por otra, se produce una vuelta hacia el mito o una asimilación de lo particular y de lo incidental a sus modelos universales y a sus formas ejemplares [17].

En su *Diario,* con fecha de 6 de febrero de 1960, tras citar unas reflexiones de Goethe al descubrir el principio de la metamorfosis de las plantas, Eliade dice haber experimentado los mismos sentimientos tras descubrir el proceso de incorporación: «En un plano más modesto, y sin extasiarme como Goethe ante su descubrimiento, yo también he tenido una experiencia similar al comprender que las formas histórico-religiosas no son más que expresiones, infinitamente variadas, de algunas experiencias religiosas fundamentales... Si analizamos todas estas expresiones, empezamos a ver las *estructuras* del universo religioso: se adivinan los 'arquetipos', los modelos de estas figuras divinas que tratan de 'realizarse' y de 'comunicar' por completo una nueva 'expresión' sin conseguirlo. Todo lo que se 'realiza', es decir, que adquiere forma concreta, está inevitablemente condicionado por la historia. Toda expresión no es más que una mutilación de la experiencia plena» [18].

Dado que el investigador, como ya hemos dicho, debe considerar en primer lugar los datos empíricos que son expresión de las manifestaciones históricas de lo sagrado, parecería que

[17] Mircea Eliade, *Les livres populaires dans la littérature roumaine*: «Zalmoxis» 2 (1939) 63-78; Eliade, *Littérature orale*, en *Histoire des littératures*. I: *Littératures anciennes orientales et orales* (colección dirigida por R. Queneau) 3-26. Cf. Allen/Doeing, *Mircea Eliade: An Annotated Bibliography*. En la sección B se mencionan estos escritos y otros de igual importancia. En sus estudios sobre los mitos, Eliade descubre frecuentemente la existencia de este proceso de encarnación en la historia «secular» del mundo contemporáneo, y de la tensión que lo acompaña. Así, ve una «remitización» en el cambio mediante el cual un individuo, J. F. Kennedy o Mao Tse-Tung, por ejemplo, se convierte en paradigma o en modelo ejemplar.

[18] *Fragments d'un journal* I, pp. 323-24.

su enfoque metodológico debe hacerse siguiendo una de las dos direcciones del proceso hierofánico, de la encarnación histórica concreta a la manifestación de las estructuras esenciales. Sin embargo, como veremos en el capítulo V, sería inútil considerar la metodología de Eliade desde esta perspectiva. Lo mismo que la dialéctica de lo sagrado requiere a la vez una cierta tensión dinámica y la interacción de dos procesos que evolucionan en sentido contrario, el método fenomenológico de Eliade se basa en la interacción dinámica del hecho y de la esencia, de la encarnación histórica concreta y de su estructura.

V. Crisis, valoración y elección

Los datos religiosos no sólo revelan la distinción que se debe establecer entre lo sagrado y lo profano, tal como se observa en la coexistencia paradójica, y la tensión y el movimiento existentes en el paso a lo concreto, inherentes a toda hierofanía. La dialéctica de las hierofanías muestra que el *homo religiosus* se encuentra ante una auténtica *crisis existencial.* Ante una hierofanía, la persona religiosa se ve obligada a valorar cada una de las dos modalidades existenciales y a hacer una elección.

El empleo de términos como *valoración* y *elección* no debe hacernos olvidar que no se aplican exclusivamente a procesos «intelectuales» o «racionales». La noción de *homo religiosus* engloba la totalidad de su personalidad, tanto en el plano emocional como en el volitivo, o racional, en el del consciente como en el del inconsciente, etc. La aparición de la crisis, del juicio y la elección que aquella determina, forman parte de un todo existencial, de una misma modalidad global «de ser en el mundo». En muchas de estas experiencias religiosas, la participación del juicio racional o de la conciencia plena y total es, por así decirlo, inexistente.

Ch. Long se refiere al problema que plantea la valoración con estas palabras: «El mundo no existe para el hombre más que en la medida en que consigue jalonar y calificar su entorno, lo que equivale a ponerlo entre signos de interrogación. El mundo es para el hombre un universo ordenado de significaciones, pero el principio que rige este ordenamiento se percibe como una revelación cuya fuente debe buscarse fuera de

su entorno cotidiano. Esta fuente es dada ('revelada') y de ella depende lo que pueda hacer de su futuro» [19].

Ante la dialéctica de las hierofanías, el *homo religiosus* debe hacer frente a una «crisis existencial», y de hecho es su propia existencia la que se encuentra puesta en tela de juicio. Como consecuencia de la dualidad existente entre lo sagrado y lo profano, revelada a través de su coexistencia paradójica, entran a formar parte integrante de su existencia elecciones, diferenciaciones, juicios de valor y hasta significaciones [20]. Dicho más sucintamente, hay una cierta dimensión de su existencia que le parece más cargada de significación, más «totalmente otra», más importante, más «decisiva», en la medida en que se presenta investida de mayor sentido, le sirve de paradigma y ofrece criterios que permiten juzgarla: «La conciencia de un mundo real y significativo está íntimamente vinculada al descubrimiento de lo sagrado. Por la experiencia de lo sagrado, el espíritu humano capta la diferencia entre lo que se revela como real, poderoso, rico y significativo y lo que carece de estas cualidades, es decir, el flujo caótico y peligroso de las cosas, sus apariciones y desapariciones fortuitas y sin sentido» [21].

Eliade suele analizar las elecciones y los juicios de la persona religiosa de forma «negativa». La dialéctica de las hierofanías proyecta una luz sobre todo lo que pertenece al dominio de lo ordinario y de lo cotidiano. Tras la «ruptura» que se produce entre lo sagrado y lo profano, hombres y mujeres consideran que su existencia cotidiana constituye una «caída»; y se sienten frustrados en lo que para ellos es la «realidad últi-

19 Ch. H. Long, *Alpha: The Myths of Creation,* pp. 10-11. Dudley, p. 88: «Para Eliade, la finitud del hombre es el límite que lo inexistente asigna a lo que existe. El *homo religiosus* aspira a la trascendencia infinita a pesar de las condiciones impuestas por su propia finitud».

20 Eliade, *Aspects du mythe,* pp. 171-72; G. Richard Welbon, *Some Remarks on the Work of Mircea Eliade*: «Acta Philosophica et Theologica» 2 (1964) 479; L. Gilkey, *Naming the Whirlwind: The Renewal of God Language,* p. 293: «Si es cierto que lo sagrado está en la base de toda nuestra vida profana, se deduce que nuestros comportamientos en todos los dominios de la vida secular proceden de nuestras relaciones con lo sagrado. Por eso cada símbolo religioso, cada mito, es para nosotros el 'modelo' que inspira nuestros actos y que proporciona al hombre las normas de sacralidad para juzgar sobre su propia existencia terrestre, y para conformar a ellas su vida y la de la sociedad a la que pertenece».

21 *La nostalgie des origines,* pp. 9-10. Cf. Th. N. Munson: *Reflective Theology: Philosophical Orientations in Religion,* p. 159.

ma». Aspiran a superar su existencia «natural» e «histórica» y a establecer vínculos permanentes con lo sagrado.

Esta estructura esencial de la dialéctica de lo sagrado, a saber, la crisis existencial y la respuesta del *homo religiosus* a esta crisis, reviste una enorme importancia en la hermenéutica de Eliade. En su monumental *Histoire des croyances et des idées religieuses* precisa sus intenciones: «He intentado destacar las grandes aportaciones a la historia de las ideas y de las creencias religiosas». Enuncia sus criterios para juzgar el valor de dichas aportaciones a la historia de las religiones: «...las crisis en profundidad y las creaciones que de ellas se derivaron» [22]. De hecho, sin esta estructura de crisis, y si no se experimenta la existencia cotidiana como una «caída», no habría ninguna experiencia religiosa y, por tanto, tampoco habría religión: «Para Freud, la religión es el resultado de una *crisis* del inconsciente. Lo cual es cierto. La religión es resultado de la 'caída', del 'olvido', de la pérdida del estado de perfección primordial. En el Paraíso, Adán no conoció ni la 'experiencia religiosa' ni la teología, es decir, la doctrina sobre Dios. Antes del 'pecado', no había religión» [23].

Al finalizar este análisis, se puede decir que, a través de la dialéctica de las hierofanías, lo profano se perfila con claridad, gana en relieve, y el *homo religiosus* «elige» lo sagrado y experimenta de forma negativa su vida de todos los días. Paralelamente, sus valoraciones y sus elecciones permiten al hombre emitir juicios sobre el sentido de su existencia, y hacen también posible que se exprese y actúe su creatividad. El alcance religioso «positivo» de esta valoración «negativa» de lo

[22] *Histoire* I, pp. 7-8. A lo largo de todo este libro, destaca Eliade la extrema diversidad de las crisis y de sus causas, así como de las reacciones que provocan. Más que en ninguna otra obra muestra aquí las repercusiones de los descubrimientos tecnológicos y de las innovaciones en el orden social y económico, que suscitan nuevas formas «de ser en el mundo», ocasionan otras crisis existenciales y dan lugar a otras formas de creación religiosa. Recuerda además (pp. 93-94 y *passim*) que crisis espirituales semejantes —como «la experiencia de la injusticia general de que los malos triunfan, las oraciones no consiguen nada; los dioses parecen indiferentes a los problemas humanos»— han tenido ya lugar en el pasado y han provocado reacciones totalmente distintas, tanto en Mesopotamia como en Egipto, en Israel, en la India, en Grecia y en otras partes.

[23] *Fragments d'un journal* I, p. 298.

profano procede de la aspiración del *homo religiosus* a estrechar sus vínculos con lo sagrado y a obrar en el plano religioso, que a partir de entonces se le presenta como estructuralmente incorporado a su propia conciencia.

Ese conjunto constituido por la crisis, la valoración y la elección hace destacar los aspectos «prácticos» y soteriológicos de esta experiencia religiosa de la que el hombre sale transformado en su naturaleza profunda. En la dialéctica de lo sagrado, al contrario de lo que refleja la historia de la filosofía occidental, el conocimiento no es un fin en sí mismo. Lo epistemológico no se separa de lo ontológico, y la naturaleza del hombre se encuentra metamorfoseada por su acceso a lo sagrado.

Dicho esto, una breve digresión nos permitirá precisar el origen de ciertos errores de juicio que han podido falsear la interpretación de la fenomenología de Eliade. El hecho es que muchos de los que han comentado su obra no se han tomado la molestia de colocarse en la perspectiva que él adopta. A título de ejemplo, y para mantenerse en el dominio del análisis que acabamos de hacer, veamos el sentimiento de «caída» que experimenta el *homo religiosus* cuando considera su existencia ordinaria.

Muchos comentaristas han tomado como pretexto la opinión personal de Eliade sobre la noción de «caída» para afirmar que es el eje de todo su pensamiento. El hecho de considerar la laicización del mundo contemporáneo como una «caída» sería imputable a sus «prejuicios teológicos» [24]. Eliade sería, por tanto, un «romántico» convencido de que la historia no es más que una «caída» y a quien sólo interesaría lo que era el hombre «antes de la caída» [25].

[24] Cf. K. Hamilton: *Homo Religiosus and Historical Faith*: «Journal of Bible and Religion» 33 (1965) pp. 212, 214-215, 216. Las consideraciones siguientes podrían aplicarse asimismo a las ideas expresadas por Eliade en *Le sacré et le profane*, pp. 180-81: «Desde una perspectiva judeocristiana se podría decir igualmente que la no-religión equivale a una nueva 'caída' del hombre... Tras la primera 'caída', la religiosidad había descendido al nivel de la conciencia desgarrada; tras la segunda, cayó todavía más bajo, a las profundidades del inconsciente: ha sido 'olvidada'».

[25] Cf. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, pp. 84, 86, 88, 161; del propio Altizer, *Mircea Eliade and the Recoverv of*

En este caso, es evidente que Altizer, lo mismo que Hamilton, se sitúa en una perspectiva muy distinta a la de Eliade. Ambos son teólogos, y lo que se manifiesta en su desacuerdo con Eliade sobre la «caída» es su punto de vista personal [26]. Pero Eliade no ha pretendido nunca ser más que un historiador de las religiones. No se siente comprometido personalmente con ninguna de las ideas que se pueda tener de la «caída», y se limita sencillamente a dejar constancia de lo que piensa al respecto el *homo religiosus*.

Así, por ejemplo, Eliade constata que «los mitos paradisíacos» hacen alusión todos ellos a «una época paradisíaca» en que los seres primordiales vivían en total libertad, eran inmortales y se comunicaban sin trabas con las divinidades, etc. Por desgracia, la «caída» les privó de todos estos privilegios, y la «ruptura» entre lo sagrado y lo profano se debe precisamente a este hecho. Dichos mitos permiten al *homo religiosus* entender la situación de «decadencia» que es en la actualidad la suya, y lo único que hacen es reflejar su «nostalgia» del «paraíso antes de la caída» [27]. Si, para el *homo religiosus*, la historia representa una «caída», se debe a que, según él, la existencia histórica lo ha excluido del dominio «transhistórico» (absoluto, eterno, trascendente) de lo sagrado y le parece, por tanto, inferior.

the Sacred: «The Christian Scholar» 45 (1962) 282-83. Cf. Eliade, *Images et symboles*, p. 228; *Le mythe de l'éternel retour*, p. 240. En *Notes for a Dialogue*, Eliade acusa a Altizer de haber interpretado erróneamente su forma de pensar, y niega haber defendido nunca que lo arcaico deba servir de ejemplo a lo moderno, ni que el hombre de hoy deba «volver a las formas de comportamiento arcaicas y orientales a fin de recuperar el sentido de lo sagrado».

26 Tal como veremos en el capítulo VII, Eliade se sitúa de hecho en una perspectiva normativa muy influida por la ontología arcaica y oriental y en la que la condición histórica del mundo occidental contemporáneo se percibe como una «caída». Este punto de vista normativo aparece en todos los textos de Eliade, y se debe a sus posturas previas y al contenido filosófico de sus juicios. Sin embargo, y aunque hable con frecuencia de «caída», se refiere a la experiencia vivida por la persona religiosa y no toma ninguna postura en el plano teológico.

27 *Mythes, rêves et mystères*, pp. 80ss.

VI. Ocultación y camuflaje

La dialéctica de lo sagrado y de lo profano es mucho más sutil y compleja de lo que harían suponer los análisis anteriores. Hemos visto que lo sagrado no podía manifestarse más que a través de lo profano, y esto le obligaba a historificarse, a concretarse, a limitarse. Pero, además, al manifestarse a través de nuevos soportes y tomar otras formas, lo sagrado «se disimula». Lo sagrado, hemos dicho, debe ser objeto de una valoración y de una elección por parte del *homo religiosus*. Hay que precisar también que la respuesta religiosa no procede nunca de una postura cuyo análisis sea simple, claro, fácil y hasta mecánico. Al mismo tiempo que se manifiesta, lo sagrado «se oculta y se camufla» [28].

Como escribe Eliade, «cuando se manifiesta algo 'sagrado' (hierofanía), algo 'se oculta' al mismo tiempo, se hace críptico. Ahí está la verdadera dialéctica de lo sagrado: por el solo hecho de 'mostrarse', lo sagrado se 'oculta'» [29]. En otro lugar, en su *Diario*, escribe Eliade que «el mundo es lo que parece ser y, al mismo tiempo, una clave»; «en el fondo, el verdadero problema es éste: ¿cómo reconocer lo *real* camuflado en las *apariencias?*». Afirma también que su obra, tanto de investigador como de novelista, se encuentra siempre con el problema de la «irrecognoscibilidad de lo trascendente camuflado de historia», y que su concepción de lo fantástico en literatura «tiene sus raíces en (su) teoría de la irrecognoscibilidad del milagro, o en (su) creencia de que después de la Encarnación, lo trascendente se camufla en el mundo o en la historia y de esta manera se hace 'irreconocible'» [30].

[28] Esta estructura de ocultación y camuflaje es un tema sobre el que Eliade vuelve con frecuencia en su obra literaria. La ha profundizado más en especial en sus estudios sobre el mito. Véase, por ejemplo, *Survivances et camouflage du mythe*: «Diogène» 41 (1963) 3-27, estudio reproducido en *Aspects du mythe*, capítulo IX. Este tema lo conocen muy bien los comentaristas rumanos de su obra, sobre todo los que han subrayado la importancia de la obra literaria de Eliade.

[29] *Fragments d'un journal* I, p. 506.

[30] *Ibid.*, pp. 263, 427; *Bucareşti, 1937*: «Fiinţa Românească» 5 (1967) 64; *Fragment autobiografic*: «Caete de Dor» 7 (1953).

En su prefacio a la traducción inglesa de su novela *Noaptea de Sânziene* (en francés, *Forêt interdite*), Eliade analiza el sentido oculto de ciertos episodios, sentido que no se le manifestó hasta después de haber terminado de escribir su relato novelesco, y ciertas significaciones simbólicas «cuyo camuflaje no era ni querido ni siquiera consciente». Estos camuflajes «se me habían impuesto a través de la simple imaginación literaria». Y añade: «En la narración *más insignificante*, el más mínimo episodio puede servir de máscara de un mensaje, o poseer otra significación. No hay camuflaje más perfecto de lo trascendente que la trivialidad deslucida de la realidad cotidiana»[31].

«*Şarpele* (título francés: *Andronic et le serpent*) representa una experiencia decisiva para M. Eliade, pues este relato le desvela el tema que él mismo considera como piedra angular de todas sus obras de madurez: la 'irrecognoscibilidad' del milagro. La intervención de lo sagrado en el mundo está siempre camuflada. No hay diferencia aparente entre lo sagrado y lo profano, y lo fantástico yace en el corazón de lo trivial»[32].

Por su parte, V. Ierunca señala que este tema, que está en el corazón mismo de la obra de Eliade en cuanto novelista, aparece reproducido y desarrollado en su obra de historiador de las religiones.

Quizá haya sido M. Calinesco el comentarista que más ha subrayado la importancia de las estructuras de camuflaje y, junto con ellas, del tema central de la «irrecognoscibilidad del milagro». Calinesco insiste más en especial en «la oposición entre lo *incognoscible* y lo *indescubrible* (lo no reconocible)»: «La tesis agnóstica, según la cual la realidad final es incognoscible, queda reemplazada aquí por la hipótesis de una realidad no reconocible, variante de la doctrina platónica de la *anamnesis*. En un primer momento, esta distinción puede parecer muy sutil y hasta sin fundamento. Pero debemos subrayar que lo que se pone en tela de juicio en el caso del agnosticismo es el valor de la epistemología (lo que da lugar a una teoría totalmente relativista del saber), mientras que en el segundo caso

31 M. Eliade, prefacio a *The Forbidden Forest*, p. IX. Este prefacio sólo aparece en la edición francesa publicada con el título *Forêt interdite*.

32 V. Ierunca, *L'oeuvre littéraire*, en *Mircea Eliade*: «Cahiers de l'Herne», n.º 33, 317.

el saber verdadero es en principio accesible a cualquiera que pueda reconocerlo o bien encontrarlo en su memoria según Platón. Esta segunda hipótesis corresponde a una estructura simbólica y se dirige, en primer lugar, hacia el descubrimiento del *sentido* verdadero de los innumerables signos que constituyen nuestra conciencia» [33].

Encontramos en la obra de Eliade varios ejemplos de estas ocultaciones y de estos camuflajes. Lo sagrado no debe buscarse solamente en lo que pueda tener de más espectacular. Hemos visto que todo fenómeno natural es potencialmente hierofánico. En consecuencia, lo sagrado puede revestir *cualquier* forma. Sus análisis más ricos en enseñanzas son aquellos en que Eliade ofrece la interpretación de ciertos fenómenos generalmente considerados como antirreligiosos, tanto por los creyentes como por los otros comentaristas.

Así, por ejemplo, lo sagrado puede encontrarse camuflado en la sexualidad, no en la que se expresa en un amor sublime transido de espiritualidad, sino en la que procede del amor más carnal, más frívolo, hasta lúbrico, y aparentemente abominable según todos los cánones de la moral y de la religión. Eliade analiza «la sexualidad irracional e irreductible», asociada a la imagen de Afrodita, los «excesos y ultrajes sexuales» que aquella suscita, el «amor físico, la unión carnal que inspira, exalta y defiende», y concluye: «Casi estamos tentados de ver en esta expansión artística bajo el signo de Afrodita la desacralización radical del amor físico. De hecho, se trata de un camuflaje, inimitable y rico en significaciones, como se encuentra en otras muchas creaciones del genio griego. Bajo la apariencia de una divinidad frívola se disimula una de las fuentes más profundas de la experiencia religiosa: la revelación de la sexualidad en cuanto trascendencia y misterio» [34].

Otro ejemplo clásico, muy significativo en relación con las formas de vida del mundo contemporáneo, es el que ofrecen ciertos aspectos del pensamiento griego. Eliade intenta anali-

[33] M. Calinesco, *Imagination et sens: Attitudes 'esthétiques'*, ibid., p. 366.

[34] *Histoire* I, p. 296. Véase también *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 123-124 y *passim*. Contiene un estudio muy interesante sobre la desacralización del mito del hermafrodita. El tema de la ocultación de lo sagrado en la sexualidad está tratado con más detalle en las obras de Eliade sobre el Yoga y en muchas de sus novelas.

zar la propensión de los griegos de la Antigüedad a considerar el destino y condición del hombre bajo una luz trágica y pesimista y a experimentar tan vivamente la precariedad y los límites de la existencia humana: la muerte no soluciona nada, sólo cuenta el presente, y sería inútil mirar más allá. Tal estado de espíritu excluye *a priori* todo sentimiento de trascendencia. Pero, «lejos de inhibir las fuerzas creadoras del genio religioso griego, esta visión trágica ha ocasionado una revalorización paradójica de la condición humana». Esta «revalorización» desembocó de hecho en «la perfección y, por consiguiente, en la *sacralidad de la condición humana*». Y concluye: «Lo que importa subrayar por encima de todo es la valoración religiosa del *presente*. El simple hecho de *existir*, de *vivir en el tiempo*, puede implicar una dimensión religiosa. No siempre es evidente, pues la sacralidad está en cierta forma 'camuflada' en lo inmediato, en lo 'natural' y en lo cotidiano... Como tantos otros antes y después de ellos, los griegos aprendieron que el medio más seguro de escapar del tiempo era explotar las riquezas, insospechables a primera vista, del instante vivido» [35].

Para Eliade, el análisis de muchos fenómenos propios de nuestra civilización occidental hace resaltar con evidencia esta estructura de ocultación y de camuflaje en la dialéctica de lo sagrado [36]. En el prefacio de *Images et symboles* afirma Eliade que los símbolos, los mitos y las imágenes, aun cuando se disfracen, se alteren o se degraden, no por ello desaparecen de la realidad psíquica. En *Aspects du mythe*, en *Mythes, rêves et mystères*, como en muchos otros estudios, Eliade reconoce la supervivencia de ciertos mitos, perfectamente identificables en su camuflaje, dentro de nuestras sociedades contemporáneas. En un notable estudio sobre el arte contemporáneo afirma que lo sagrado no ha desaparecido de ningún modo del arte moderno. Pero se ha hecho *irreconocible*: está camuflado en formas, en intenciones y en significaciones aparente-

[35] *Histoire* I, pp. 272-76.

[36] En el prefacio de *Histoire* I, p. 10, Eliade dice que en el último capítulo del tomo III/2 se propone analizar «la única, pero importante, creación religiosa del mundo occidental moderno. Se trata de la etapa última de la desacralización El proceso tiene gran interés para el historiador de las religiones: ilustra el perfecto camuflaje de lo 'sagrado' y, más en concreto, su identificación con lo 'profano'».

mente «profanas». No se tiene conciencia de este camuflaje. «El hombre moderno ha 'olvidado' la religión, pero lo sagrado sigue enterrado en su inconsciente». Tras haber examinado lo que constituye la característica específica del arte moderno, concluye con estas palabras: «Desde el punto de vista de la estructura, la actitud del artista hacia el cosmos y la vida recuerda de alguna manera la ideología implícita en las 'religiones cósmicas'» [37].

Para M. Calinesco, esta estructura de ocultación y camuflaje de una realidad sagrada que se ha hecho «no reconocible», «lleva a una teoría de la interpretación o a una hermenéutica que se ocupa de los disfraces, variaciones y ramificaciones analógicas del sentido... El sentido se refugia detrás de las apariencias que no significan nada. Los signos, que nadie puede ya descifrar, están escondidos *entre,* y no bajo los pequeños acontecimientos de la vida de cada día. Desde este punto de vista, la hermenéutica, cuya tarea es hacer resurgir universos de significación olvidados, se puede definir simplemente como la *ciencia del reconocimiento*» [38].

Al término de este examen de la dialéctica de lo sagrado y de su estructura específica, se entiende mejor lo que incita a Eliade a pensar que la dialéctica de la revelación puede ser simultáneamente una dialéctica de la ocultación, dado que se enfrenta con las formas más difundidas del sentimiento religioso en el mundo occidental. La religión ha ganado millones de nuevos adeptos que se han convertido al cristianismo, al Islam o a cualquier otro «culto» y cuyas aspiraciones religiosas consisten solamente en acceder a Dios o a otra realidad sagrada de forma explícita y sin equívocos. En Estados Unidos, durante la década 1970-80, las Iglesias que más adeptos han ganado son las basadas en el archiconservador «fundamentalismo», que se inspira en una interpretación prácticamente literal de la Biblia. En una época marcada por la ansiedad, la alienación y la inseguridad, el éxito de estas Iglesias se debe ante todo a las respuestas categóricas, precisas, casi mecánicas, que ofrecen.

37 *Sur la permanence du sacré dans l'art contemporain,* pp. 3, 4, 5-6, 8, 10.

38 Calinesco, *Imagination et sens,* p. 367.

Frente a esta tendencia, Eliade se siente atraído por lo que es enigmático y paradójico, por la complejidad, la ambigüedad, la profusión, la creatividad sin límites y las afinidades orgánicas. En los siguientes capítulos veremos cómo los símbolos religiosos que gozan de la simpatía de Eliade —la *coincidentia oppositorum,* por ejemplo— son los que expresan situaciones existenciales sumamente complejas, pero sin que se pierda el sentido del misterio y de la paradoja. Veremos también que Eliade rechaza toda interpretación tendente a reducir la complejidad del simbolismo religioso a una explicación demasiado elemental y unívoca. De la misma manera, veremos que los fenómenos que le parecen más ricos en «elevación» o en espiritualidad son aquellos que permiten al *homo religiosus* «vivir lo universal» explorando las múltiples posibilidades de lo sagrado en toda su complejidad.

La conciencia que tiene de esta estructura de ocultación y de camuflaje autoriza a Eliade a considerar que los «fundamentalistas» y aquellos para quienes la lectura literal de los textos sagrados les permite disponer de una revelación simple, clara y «definitiva», demuestran tener una perspectiva pobre y rudimentaria de la dialéctica de lo sagrado. Así considerado, no parece posible que lo religioso pueda manifestarse en toda su complejidad, en toda su ambigüedad y en toda su profundidad. Sólo a la luz de la dialéctica de la ocultación resulta posible percibir la inmensidad de lo que se oculta detrás de la revelación, y su posible contenido, fuente inagotable de creatividad y de significaciones. Resumiendo: es la ocultación de lo sagrado, elemento constitutivo de su propia revelación, lo que confiere a la experiencia religiosa su profundidad y su vitalidad.

VII. COMPLEMENTO AL ANÁLISIS DE LO SAGRADO: AMBIVALENCIA Y AMBIGÜEDAD

La forma en que Eliade considera lo sagrado pone el acento sobre todo en el aspecto experimental de la religión, en que se puede ver a la vez el resultado de crisis existencial y la expresión de cierto «modo de ser en el mundo». Para el sujeto religioso, lo sagrado constituye «una categoría de significaciones del mundo. Lo *sagrado* representa lo que en el mundo hay de más valioso, más auténtico, más concreto, verdadero y du-

radero. Pero hay que añadir que lo *sagrado* es también una dimensión del ser, el nivel en que se vive la existencia, su profundidad»[39]. Al exponer la dialéctica de lo sagrado y lo profano, se tiene la tentación de recrear las condiciones que presiden la manifestación de lo sagrado tal como lo vive el *homo religiosus*.

La estructura de ocultación y camuflaje ha revelado la ambigüedad esencial de la experiencia religiosa y su ambivalencia. Lo trascendente deja de ser cognoscible; lo sagrado, al revelarse, se disimula. Por eso es posible entender algunas interpretaciones distintas de esta ambigüedad y de esta ambivalencia, tal como aparecen en los escritos de Eliade[40].

Por una parte, la experiencia religiosa se considera en ellos en sus aspectos «positivos». Lo sagrado determina lo que es real, auténtico, verdadero, eficaz y creador. Además, la experiencia religiosa se sitúa en un plano práctico y soteriológico: el *homo religiosus* ambiciona vivir esta última realidad y llegar a la salvación.

Pero, por otra parte, la experiencia religiosa se presenta como terrorífica, peligrosa, incluso fatal. Atrae y repele al mismo tiempo. Hombres y mujeres la perciben en forma de impureza, de mancha y de muerte. Cuando un fenómeno religioso cualquiera adquiere algo de tabú, esto significa que la prohibición de que es objeto proviene del peligro que representa.

Esta ambigüedad del fenómeno religioso la encuentra Eliade en el corazón de toda experiencia religiosa. Constata que una misma ambivalencia reina a la vez en la naturaleza de lo sagrado y en la forma en que los seres reaccionan ante lo sagrado. «La ambivalencia de lo sagrado no es exclusivamente de orden psicológico (en la medida en que atrae o repele), sino también de orden axiológico; lo sagrado es al mismo tiempo 'sagrado' y 'manchado'». «La actitud del hombre ante una realidad sagrada que es a la vez bienhechora y peligrosa, motivo de atracción y de repulsa, encuentra su explicación no solamente en la estructura ambivalente de lo sagrado en sí mismo,

[39] I. Progoff, *Culture and Being. Mircea Eliade's Studies in Religion*: «International Journal of Parapsychology» 2 (1960) 53.

[40] Casi todos los primeros analistas del fenómeno religioso han señalado su ambivalencia. Así, Marett asocia tabú y *mana* en su «definición mínima de la religión», y Otto analiza la experiencia numinosa y su estructura básica en términos de *tremendum* y de *fascinans*.

sino también en las reacciones naturales que el hombre manifiesta ante esta realidad trascendente que le atrae y le espanta con la misma violencia» [41].

Recordemos lo que diferencia esencialmente lo sagrado de lo profano en sus manifestaciones respectivas: lo sagrado es transhumano, transhistórico, etc. Lo sagrado es lo que parece real, valioso, eterno, auténtico. El *homo religiosus* se siente atraído por lo sagrado y por su realidad, pues es lo único que puede dar sentido a su vida y que concreta a sus ojos toda esperanza de salvación.

Sin embargo, lo sagrado se puede valorar de diferentes maneras. ¿Con qué criterios se percibe lo que se sale de lo «ordinario», lo que deja de ser «histórico» o «natural» o deja de pertenecer al dominio «humano» de la experiencia? El contacto con otro orden de realidad puede provocar una «conmoción en el plano ontológico» que, a fin de cuentas, puede resultar desastrosa. ¿No es mejor vacilar antes de enfrentarse con fuerzas sin límites? Lo «transhumano» corre el riesgo de presentarse como una potencia terrorífica y nefasta en la que debería verse una fuente de mancha y de impureza mucho más que de santidad y de inocencia, de destrucción y de muerte mucho más que de salvación y de inmortalidad.

Esta noción de ambigüedad de lo sagrado es muchas veces de gran utilidad en la interpretación de los hechos religiosos. Eliade la utiliza para entender el papel y el prestigio de los «expertos» en materia religiosa, de los chamanes, por ejemplo, cuando se considera su función en cuanto psicopompos: su experiencia de las técnicas del éxtasis les permite conducir a las almas al más allá [42]. Gracias a la ambivalencia de lo sagrado podemos abordar ciertos temas y comprender las razones por

[41] *Traité*, pp. 26, 386. Eliade dice también en p. 386: «La resistencia se afirma más claramente cuando el hombre se ve colocado ante una *solicitación total* de lo sagrado, cuando es llamado a tomar la decisión suprema: abrazar, *completa y definitivamente,* los valores sagrados o mantenerse en una actitud equívoca hacia ellos». En *Histoire* I, p. 373, se encontrará una exposición muy clara de esta resistencia. En sus interpretaciones de la estructura de la «ambivalencia divina», Eliade recurre frecuentemente a «la estructura ambivalente de lo sagrado en sí mismo». Hay numerosos ejemplos en *Méphistophélès et l'androgyne,* pp. 95-154.

[42] *Le Chamanisme,* pp. 154ss., 171ss., y *passim.*

las que un «hombre con experiencia» puede garantizar estas transferencias, por qué estos «viajes» extáticos están sembrados de obstáculos y de peligros, así como las razones por las que el éxito del chamán en cuanto psicopompo reviste tal importancia a los ojos de la comunidad.

G. Richard Welbon ha señalado una de las principales implicaciones de esta ambivalencia de lo sagrado: «...si el hombre pensara efectivamente que lo profano no existe y que su propia existencia es contingente, no tendría 'nada que perder' al pronunciarse en favor de lo sagrado. La vacilación y la ambigüedad de su situación podría significar que el hombre se siente totalmente superado por lo que hay de maravilloso en lo sagrado. Quizá signifique también que la 'nulidad' del hombre no es 'nada', y que hay que contar con él. Estas dos posibilidades coexisten, y —dado el contexto— la segunda importa más. Hay algo peor que la modalidad profana de la existencia: al intentar llegar a lo sagrado, el hombre corre el peligro de perder en él todas sus dimensiones existenciales. Parece que este último temor le afecta mucho más que el deseo opuesto» [43].

Esta forma de considerar lo profano, ¿está en contradicción con lo que dice Eliade? En varias ocasiones, Eliade ha subrayado la ausencia de realidad de lo profano, su falta total de significación.

Welbon tiene motivos para emitir su juicio, pero corre el peligro de ser mal interpretado. Debemos hacer ciertas precisiones. La dialéctica de las hierofanías pone en evidencia la crisis existencial a que debe hacer frente el ser humano, que le obliga a pronunciarse ante dos concepciones posibles de su propia vida. Si supusiéramos que lo profano, en definitiva, «no es nada», la crisis no tendría razón de ser, y ni siquiera se plantearía el problema de la elección.

43 G. R. Welbon, *Some Remarks on the Work of Mircea Eliade*: «Acta Philosophica et Theologica» 2 (1964) 488. De hecho, Eliade adopta un punto de vista análogo en su *Traité*, pp. 28-29, cuando analiza la actitud ambivalente del hombre ante lo sagrado: «Por una parte, trata de asegurar y de aumentar su propia realidad por un contacto lo más fructífero posible con las hierofanías y las cratofanías; por otra, teme perder definitivamente esta 'realidad' por su integración en un plano ontológico superior a su condición profana».

Además, al negarse a admitir las tesis de Altizer sobre la dialéctica de lo sagrado, se concede cierto valor a lo profano, pues sólo se puede llegar a lo sagrado a través de lo profano por medio del cual se revela.

Así, pues, habría que considerar que Eliade, cuando dice que lo profano está desprovisto de significación y de existencia, adopta de hecho criterios religiosos, analiza lo profano *en cuanto tal*[44] y sólo se interesa por la persona religiosa en la medida en que ésta se ha pronunciado *ya* y ha elegido lo sagrado y, por tanto, ha resuelto *ya* su crisis existencial. Su «fluctuación» implica que lo profano existe, pero que, después de haber elegido lo sagrado y considerado lo profano a través de lo sagrado, lo profano se percibe como carente de significación y desprovisto de toda realidad[45].

1. *Complejidad del fenómeno religioso*

La dialéctica de lo sagrado ha reflejado claramente la extrema complejidad que reviste, a los ojos de Eliade, el fenómeno religioso. No existe nada que no sea potencialmente hierofánico. Toda manifestación religiosa revela la simbiosis paradójica de lo profano y de lo sagrado. Lo sagrado se historifica de forma ininterrumpida, se encarna en nuevos soportes y en otras formas que lo limitan, al mismo tiempo que intenta liberarse y encontrar su propia estructura. Lo sagrado, para manifestarse, se disimula y se enmascara, etc.

[44] Utilizamos la expresión «profano *en cuanto tal*» porque para el *homo religiosus,* lo profano sólo tiene sentido y valor en la medida en que manifiesta lo sagrado.

[45] En ciertas circunstancias, el *homo religiosus* no parece tener lo no-sagrado por «inexistente» o «irreal». Consideremos, por ejemplo, el caso del Sankara Vedānta, caso típico por la reputación que tiene esta escuela de negar la existencia del mundo. Para el Advaita, se dice, el mundo es una *māyā,* una pura «ilusión», y carece «de toda realidad». Pero lo que afirma el Advaita Vedānta es que la apariencia ilusoria, aun cuando no pueda ser *sat* (real), no es tampoco *asat* (irreal). El universo de la *māyā* pertenece a otra categoría (*anirvacanīya*) «indefinible»: no está dotado ni de «realidad» ni de «irrealidad». Sin embargo, nuestro argumento sigue siendo válido: ante el *homo religiosus,* lo profano (*māyā*), aun en el caso en que no le atribuya ni realidad ni irrealidad, no vale más que en la medida en que revela lo sagrado (*brahman*).

El interés que atribuye Eliade a esta complejidad de lo sagrado debe ponerse en relación con su antirreduccionismo. La hermenéutica debe dar cuenta de lo racional y de lo no racional, de lo que es propio de la inteligencia pero también de la emoción y de la volición, de lo que pertenece al ámbito de la antropología, pero también al de la psicología y al de la sociología. Digamos más sencillamente que una metodología digna de tal nombre debe tener en cuenta el fenómeno religioso en toda su complejidad.

Hemos visto en el capítulo I que los especialistas del siglo XIX eran en conjunto partidarios de un evolucionismo histórico y cultural. Para ellos, la evolución era unívoca e iba de lo simple a lo complejo. Veían en la religión una de las primeras fases de la cultura y, por tanto, una de las más rudimentarias y de las más «primitivas». Eliade afirma, por el contrario, que las investigaciones más recientes han demostrado la sorprendente complejidad del fenómeno religioso: «La vida religiosa aparece en toda su complejidad en las etapas más arcaicas de la cultura. En los pueblos que están todavía en la fase de la recolección y de la caza de pequeños animales (aborígenes de Australia, pigmeos, fueguinos, etc.), la creencia en un ser supremo, o en un 'señor de la caza' va acompañada de creencias en el honor de héroes civilizadores y de antepasados míticos. Las oraciones y las ofrendas a los dioses coexisten con prácticas totémicas, el culto a los muertos y ritos de caza y de fertilidad» [46].

En otra parte hemos visto que, incluso para los autores del siglo XX que rechazan la hipótesis de una evolución unilateral y se niegan a inscribir el fenómeno religioso dentro de una rúbrica que sirva para todo —«totemismo», «mentalidad primitiva», etc.—, la tendencia a la simplificación es casi general. Sólo consideran lo religioso bajo uno de sus aspectos: psicológico, sociológico, antropológico, etc.

Al mismo tiempo que insiste en la complejidad de lo sagrado y de sus manifestaciones, Eliade subraya el alcance limitado de las pruebas históricas y empíricas de que disponemos. Ha expresado en muchas ocasiones su desconfianza ante toda

[46] Eliade, *Structure and Changes in the History of Religion,* p. 351. Cf. *Traité,* pp. 12, 20.

teoría que intente remontarse a los «orígenes», o a las «formas primordiales» de la religión [47]. Para él, hay que tener en cuenta la «opacidad» inherente a los documentos prehistóricos. Los indicios de que disponemos son frágiles y pueden prestarse a múltiples interpretaciones. El estudio de las religiones neolíticas le brinda ocasión para reafirmar el crédito limitado que se debe conceder a los datos proporcionados por la investigación arqueológica y empírica, tanto en lo que se conoce actualmente como en lo que se pueda esperar [48].

Reconocer el alcance limitado de los datos disponibles no debe, sin embargo, intimidar ni inhibir al investigador. Eliade querría, por el contrario, que diera prueba de audacia y de intrepidez y que se animara a correr algunos riesgos. Las manifestaciones religiosas de las épocas paleolítica y neolítica demuestran ya una gran riqueza de sentidos y de significaciones y se revelan muy complejas. Teniendo en cuenta las limitaciones inherentes a los índices disponibles, no podríamos pretender interpretarlas sin dar pruebas de imaginación y de creatividad, cualidades indispensables para comprender lo sagrado en toda su riqueza y complejidad. En resumen, Eliade insiste en la necesidad de una «hermenéutica creadora».

2. *Religión y apertura al mundo*

Opina Eliade, como hemos visto, que la religión tiene como función principal mantener una «apertura» a un mundo «suprahumano» o trascendente: «Por una parte, lo sagrado es lo *otro* por excelencia, lo transpersonal, lo 'trascendente' y, por otra, lo sagrado es ejemplar, en el sentido de que instituye modelos

[47] Así, en su crítica a la hipótesis de W. Schmidt sobre la creencia «original» en seres supremos, Eliade dice (*La nostalgie des origines*, p. 58) que «Schmidt se inclinaba a pensar que todos los elementos irracionales se debían a la 'degeneración' de la religión primordial 'auténtica'». En realidad, no tenemos ningún medio de estudiar esta «religión primordial». Nuestros documentos más antiguos son relativamente recientes.

[48] Cf. *Histoire* I, pp. 15-19, 62-63. *De Zalmoxis à Gengis Khan* tiene la peculiaridad de que Eliade trata en ella de tradiciones religiosas sobre las que hay una documentación histórica muy sucinta. En hermenéutica, el problema es difícil de resolver, y constituye casi un desafío. Eliade ha conseguido demostrar que, sin embargo, es posible interpretar una tradición religiosa que ha dejado muy pocas huellas y muy pocos documentos.

a seguir; trascendencia y ejemplaridad que obligan al hombre religioso a salir de las situaciones personales, a superar la contingencia y lo particular y a acceder a los valores generales, a lo universal» [49].

Por eso, se entiende mejor cómo la dialéctica de las hierofanías ayuda a mantener esta «apertura». El proceso de sacralización hace que el mundo profano, mundo «cerrado», estalle de repente y se «abra». Un objeto natural, por ejemplo un árbol, sin dejar de ser lo que es se ve investido de «algo distinto»: «Un árbol o una planta no son nunca sagrados en cuanto árbol o en cuanto planta; se hacen sagrados por su *participación* en una realidad trascendente y porque *significan* esa realidad. Por su consagración, la especie vegetal concreta y 'profana' queda transustanciada; según la dialéctica de lo sagrado, un fragmento (un árbol, una planta) vale por todo (el cosmos, la vida), un objeto profano se convierte en una hierofanía» [50].

Un rito utilizado entre los chamanes consiste en subirse a un árbol cuyo tronco tiene varios cortes. Como este árbol «natural» se considera «árbol universal», y sus cortes simbolizan los diversos grados del cielo, podemos ver en el hecho de subir a un árbol semejante a todos los demás una ascensión hacia el cielo, y por parte del chamán una traslación extática más allá incluso de los cielos [51]. Sin la idea de «apertura» religiosa, el gesto realizado por el chamán para acceder a lo sagrado pierde toda significación y resulta ininteligible.

Si el proceso de sacralización dependiera totalmente de la consagración «directa» por medio de las hierofanías, el campo de los fenómenos religiosos quedaría muy reducido. El ejemplo anterior muestra, sin embargo, la importancia del símbolo en el proceso de sacralización. En el capítulo IV, cuando analice-

49 *Mythes, rêves et mystères,* p. 13. Cf. *La nostalgie des origines,* p. 10. En el cap. VI mostraremos cómo, para nosotros, la afirmación según la cual la religión constituye una «apertura» a lo universal y a lo general está en la base de toda la fenomenología de Eliade y de su metodología. Estos criterios metodológicos, que intentan discernir lo que es más «universal» y «más general», son los que han permitido a Eliade distinguir entre las diversas manifestaciones religiosas y clasificarlas descriptivamente según su grado de «elevación», de «madurez», de «grandeza» y de «profundidad».

50 *Traité,* p. 275.

51 *Le Chamanisme,* pp. 107-11, y *passim.*

mos con más detalle la dialéctica de lo sagrado, veremos el papel primordial que se atribuye al símbolo. En efecto, es el símbolo lo que hace posible que lo profano «se ilumine» y revele como «algo distinto».

VIII. Consideraciones transitorias

Antes de pasar al capítulo siguiente, conviene citar a D. Rasmussen: «Una cosa es elaborar una problemática que sea capaz de hacernos percibir convenientemente lo sagrado; y otra distinta es pasar de la fase de la percepción a la de la comprensión. Para mí el principal logro hermenéutico de Eliade es el paso del reconocimiento de lo sagrado, en su complejidad dialéctica y en su modalidad intencional concreta, a una comprensión de su significado. El problema es epistemológico, la solución es estructural. La tesis de la irreductibilidad de lo sagrado y la dialéctica de lo sagrado y lo profano establecen las condiciones necesarias para la aparición de lo sagrado. No ofrecen, de ninguna manera, la significación de un fenómeno sagrado» [52].

La transición anterior es útil, pues no es necesario interpretarla en uno de sus sentidos aparentes. La fenomenología de Eliade no implica de ningún modo dos etapas sucesivas, una que consistiría en encontrar el marco hermenéutico propio para hacer «percibir» lo sagrado (cf. caps. II y III), y luego otra que le permitiría, gracias a su hermenéutica estructural, captar el sentido de un fenómeno religioso (cf. cap. IV).

Como hemos precisado al comienzo de este capítulo, el orden en que se efectúa el análisis no es para Eliade, hablando desde el punto de vista del método, un orden cronológico. A falta del marco metodológico que vamos a analizar ahora, Eliade no estaría en situación de poner en práctica los principios hermenéuticos antes definidos. Sin un estructuralismo basado en la interpretación del simbolismo religioso, el fenomenólogo no podría «percibir» nunca el fenómeno religioso en toda su complejidad dialéctica. En resumen, la principal característica de la metodología de Eliade es que todos los principios hermenéuticos actúan simultáneamente.

[52] D. Rasmussen, *Herméneutique structurale et philosophie,* en *Mircea Eliade*: «Cahiers de l'Herne», n.º 33, 99.

CAPITULO IV

EL SIMBOLISMO RELIGIOSO Y SU INTERPRETACION

I. SIMBOLISMO Y RELIGIÓN

El análisis precedente se ha centrado en la dialéctica de lo sagrado y lo profano. Ahora nos proponemos examinar la otra noción metodológica fundamental que sirve de guía a Eliade en su enfoque fenomenológico: el simbolismo [1], es decir, el sistema simbólico estructural que brinda a Eliade las bases hermenéuticas de su interpretación de los datos religiosos.

En su postura fenomenológica, Eliade se apoya en otras «nociones clave»: arquetipos, imágenes, modelos, «estructuras» e «ideología» [2]. Pero el simbolismo merece una atención especial por la siguiente razón: si M. Eliade se siente en condiciones de identificar estas otras «nociones clave» se debe sobre todo a la red teórica de estructuras simbólicas que subyacen en su enfoque hermenéutico. Sólo puede identificar los arquetipos y modelos porque antes ha reconocido la estructura simbólica que les es propia.

Al finalizar el capítulo III hemos propuesto una transición antes de comenzar el estudio del simbolismo religioso. Del análisis estructural de la dialéctica de las hierofanías se deducía que el campo de estas últimas se habría visto singularmente reducido si el proceso de sacralización sólo afectara a las hierofanías «directas». Hemos propuesto también la hipótesis en la que, gracias al simbolismo, el proceso de sacralización ve ampliado su campo por la «fragmentación» de lo profano y de lo

1 Al aparecer la edición inglesa de *Méphistophélès et l'androgyne,* la reseña publicada por «Time Magazine» (11-2-1966, pp. 68, 70) tenía por título *Scientist of Symbols,* y en ella se decía que «Mircea Eliade era sin ninguna duda el mayor especialista de nuestro tiempo en materia de mitos espirituales y de simbolismo».

2 En varias ocasiones ha subrayado Eliade la importancia que tiene, desde el punto de vista metodológico, saber identificar el «centro» de una religión: «Toda religión tiene un 'centro' o, en otros términos, una concepción central de donde obtiene su propia información todo un cuerpo de mitos, de ritos y creencias», «es decir, una forma particular de entender lo sagrado». Cf. *South American High Gods (I)*: «History of Religions» 8, n.° 4 (1969) 338-39; *La nostalgie des origines,* pp. 33-34.

que revela de diferente. Nos queda por demostrar la legitimidad de esta tesis.

Eliade considera que el simbolismo ha disfrutado siempre de un lugar privilegiado en la experiencia mágico-religiosa de la humanidad «ante todo porque [el símbolo] puede continuar el proceso de hierofanización y, sobre todo, porque, llegado el caso, *él mismo es una hierofanía,* es decir, porque *revela una realidad sagrada o cosmológica que ninguna otra "manifestación" puede revelar*» [3]. El simbolismo «continúa la dialéctica de la hierofanía transformando los objetos en *otra cosa* distinta de lo que parecen ser en la experiencia profana» [4].

Para dar una idea del nuevo alcance que el proceso de sacralización adquiere gracias al simbolismo, basta que tengamos presente el que poseería una hierofanía si estuviera estrechamente «circunscrita». Tomemos el ejemplo de la Ka'aba, el aerolito de La Meca. Si este meteorito se manifestó como hierofanía, fue sin duda alguna por su origen celeste. Según la dialéctica de lo sagrado, se explica perfectamente por qué esta piedra caída del cielo fue investida de sacralidad: sin dejar de ser lo que era, un objeto natural, el *homo religiosus* la distinguió de las otras piedras porque era portadora de una revelación de origen «exterior» al mundo profano, de una revelación trascendente.

Consideremos ahora una de las diversas modalidades por las cuales, gracias al simbolismo, el proceso de hierofanización adquiere una importancia totalmente distinta [5]. Al caer del cielo, el meteorito «horadó el firmamento, y por ese orificio puede

[3] *Traité,* p. 375. Eliade afirma, p. 376, que «la estructura y la función auténticas del símbolo se pueden profundizar, sobre todo, mediante el estudio concreto del símbolo en cuanto prolongación de la hierofanía y forma autónoma de la revelación».

[4] *Ibid.,* p. 379. Eliade define la «función» del símbolo en estos términos (p. 374): «transformar un objeto o un acto en *algo distinto* de lo que este objeto u acto resultan desde la perspectiva de la experiencia profana».

[5] Esta hierofanía posee, respecto a la sacralización, numerosas prolongaciones simbólicas, el simbolismo de la piedra o del cielo entre otras numerosísimas posibilidades hierofánicas. Estas prolongaciones no siempre son evidentes. Así, al caer del cielo, el meteorito puede «cortar» la tierra. Algunas personas religiosas han visto en esta piedra sagrada (de «esencia celeste y, por tanto, masculina») el símbolo de la unión sagrada entre el cielo y la tierra. Cf. *Forgerons et alchimistes,* pp. 15-16 y *passim.*

efectuarse la comunicación de la tierra con el cielo. Por ahí pasa el *axis mundi*». La piedra se convierte así en símbolo del «centro del mundo», y este «simbolismo del centro» abre posibilidades infinitas a su hierofanización. La tierra se ha convertido en símbolo del «centro», lugar sagrado en que el cielo, la tierra y el infierno se unen en torno de un mismo eje y, por eso, cuanto se realice en este lugar, un «rito de ascensión» por ejemplo, recibirá carácter sagrado [6].

Desde cierto punto de vista, el ser humano se caracteriza por ser *homo symbolicus* [7]. Esta forma de considerarlo se aplica más en especial al *homo religiosus,* dada la naturaleza simbólica del fenómeno religioso: «Al ser el hombre un *homo symbolicus* e implicar todas sus actividades el simbolismo, la totalidad de los hechos religiosos tienen necesariamente carácter simbólico. Nada más cierto si pensamos que todo acto religioso y todo objeto cultural apuntan a una realidad meta-empírica. El árbol que se convierte en objeto de culto no es venerado en cuanto *árbol,* sino en cuanto *hierofanía,* en cuanto manifestación de lo sagrado. Y todo acto religioso, por el mismo hecho de ser *religioso,* está cargado de una significación que, en última instancia es 'simbólica', pues se refiere a valores o a figuras sobrenaturales» [8].

Casi todos los que han tratado del simbolismo están de acuerdo en considerar que todo símbolo «tiende más allá de sí mismo», como dice P. Tillich, quien ve en esto «su característica primera y fundamental». El símbolo posee una «aptitud figurativa». Permite, indirectamente, conferir un sentido diferente al «habitual» u «ordinario» o «literal» [9].

6 Cf. *Traité,* p. 197; *Le Mythe de l'éternel retour*, pp. 30-37; y *Symbolisme du centre,* en *Images et symboles,* pp. 33-72 (publicado inicialmente en «Eranos Jahrbuch» 19 (1951) 247-82 y en «Revue de culture européenne» 2 (1952) 227-39).

7 En *An Essay on Man,* p. 26, E. Cassirer dice que «en lo que a la razón respecta, es muy difícil dar cuenta de toda la riqueza y diversidad de las diferentes formas de la vida cultural del hombre. Todas estas formas son de naturaleza simbólica. Más que ver en el hombre un *animal rationale,* habría que ver en él un *animal symbolicum*».

8 *Méphistophélès et l'androgyne,* p. 251.

9 P. Tillich, *The Meaning and Justification of Religious Symbolism,* en Sidney Hook (ed.), *Religious Experience and Truth,* p. 4; P. Tillich, *The Religious Symbol,* en *Religious Experience and Truth,* p. 301. Cf. el análisis que hace P. Ricoeur de la «Criteriología del símbolo» en *Finitude et culpabilité* II. *La Symbolique du mal,* pp. 17-25. De todo

Hemos visto que la religión y lo sagrado están siempre emparejados, que toda manifestación religiosa se refiere a «algo» trascendente, transhumano, transhistórico. En los dominios de lo no religioso, se puede realmente mantener que la expresión simbólica es a veces superflua: todo depende de la naturaleza del mensaje que se intenta comunicar. Pero, para el *homo religiosus*, la elección no llega ni a plantearse. La naturaleza misma de lo sagrado, inherente a todo fenómeno religioso, le impone expresarse en términos simbólicos que «apuntan más allá de sí mismos» y adquieren significaciones que no son ni directas, ni literales, ni corrientes [10].

Hasta aquí hemos visto que el recurso al símbolo se debe a que el *referente* de la manifestación religiosa se percibe como señal de trascendencia. Habría que precisar cómo llega el ser humano a entrar en relación con «algo distinto», que no es ni humano ni natural. Para ello conviene insistir en la *especificidad* del símbolo religioso, que es capaz de realizar en cierta forma la misión de *puente*: el símbolo, para expresarse, debe referirse a fenómenos específicos, concretos, «naturales». De esta manera, permite el *homo religiosus* darse cuenta de lo que es «extraño» al ser humano y a su situación existencial. Los símbolos «dan acceso a la realidad del otro y abren el camino a la participación y a la comunión». «El símbolo religioso, como consecuencia de su especificidad, absorbe la parte de realidad que se inscribe en el entorno inmediato de la persona religiosa, y su nueva disposición simbólica permite que los in-

lo que ha dicho Ricoeur sobre «el análisis eidético directo» la parte más significativa es su estudio sobre la capacidad de los símbolos de «tender más allá» en términos de «doble intencionalidad»: un «sentido primero, literal y patente tiende analógicamente a un segundo sentido que no se da más que en él». Ricoeur trata luego de entender «el vínculo analógico del sentido literal y del sentido simbólico». Eliade estaría de acuerdo con Ricoeur en este punto. Su propia fenomenología se resiente de la ausencia de un análisis tan riguroso.

10 W. L. King, *Introduction to Religion: A Phenomenological Approach*, p. 134: «...el hombre busca ante todo en la religión el contacto con el Otro o se siente misteriosamente atraído hacia esta Alteridad invisible por todo lo que puede ocurrir y él puede constatar en su vida cotidiana, y esa es precisamente la razón por la que llega a servirse de símbolos para expresar lo que siente y resulta intraducible al lenguaje corriente».

gredientes extraídos del entorno inmediato den cuenta de lo que supera el marco natural» [11].

Para finalizar este primer análisis de las relaciones entre lo religioso y lo simbólico, mencionaremos un problema con que debe enfrentarse Eliade. Como sabemos, P. Tillich, después de decir que los símbolos «apuntan más allá de sí mismos», sostiene igualmente que los símbolos «participan de la realidad de lo que representan». «Mientras que entre un cartel indicador y el objeto indicado no existe ninguna relación de naturaleza, el símbolo, por su parte, participa de la realidad por él representada (...) El símbolo religioso, es decir, el que apunta a lo divino, no merece este término a no ser que participe del poder divino que designa» [12].

Esta idea de «participación» está en el origen de no pocos malentendidos, y Tillich ha sido criticado por ello en muchas ocasiones. Una de las dificultades reside en que Tillich produce a veces la impresión de transgredir el dominio de la pura descripción de la experiencia vivida por el *homo religiosus* en los planos psicológico, subjetivo y personal. A veces parece que considera que el símbolo religioso llega efectivamente en su penetración a la realidad última, la cual encontraría así y gracias a él su propio cumplimiento.

En el capítulo II hemos insistido en que Eliade evita toda intención normativa. Como fenomenólogo de las religiones, se prohíbe todo juicio de orden metafísico en cuanto a las capacidades del *homo religiosus* para llegar o no llegar efectivamente a la realidad trascendental. Al mismo tiempo, procura Eliade no reducir sus análisis descriptivos de las significaciones religiosas a una simple constatación psicológica de ciertas representaciones subjetivas. Para estar en condiciones de investigar más allá del dominio de lo psicológico y lo subjetivo, sin dejarse llevar por ello a emitir juicios normativos desprovistos de espíritu crítico, Eliade debe disponer de un marco hermenéutico de referencia suficientemente objetivo, capaz de dar cuenta de las diferentes significaciones y que permita valoraciones descriptivas.

[11] Ch. H. Long, *Alpha,* pp. 8, 10. Cf. J. E. Smith, *Reason and God,* p. 229. Volveremos a ocuparnos de ello más adelante, al analizar el *valor existencial* del símbolo.

[12] P. Tillich, *Systematic Theology,* vol. I, p. 239, *The Meaning and Justification of Religious Symbols,* p. 4.

Este marco hermenéutico no se puede entender sin un conocimiento previo de las ideas de Eliade sobre la naturaleza y papel del simbolismo religioso. Si Eliade se muestra capaz de «descifrar en un hecho religioso la situación existencial que lo hizo posible», se debe ante todo al armazón teórico de su hermenéutica, que, en lo esencial, está constituido por sistemas objetivos de símbolos religiosos.

II. Simbolismo y estructuras

Hemos visto que la *epoché* fenomenológica de Eliade era fundamentalmente antirreduccionista. Absteniéndose de juzgar sobre lo que es «real», el fenomenólogo se limita a hacer revivir la experiencia vivida por el *homo religiosus* y a captar el sentido de los fenómenos sagrados.

Ciertamente, Eliade no podría contentarse con este «poner entre paréntesis» para analizar en profundidad las estructuras y las diversas significaciones de la experiencia religiosa [13]. F. Boas y otros especialistas se resisten a admitir la existencia de «estructuras comunes», que resultan aleatorias por la diversidad y la relatividad de las culturas. Así, teniendo en cuenta la irreductibilidad de los datos y el hecho de que se intenta hacer revivir la experiencia vivida por otro, nos veríamos obligados a tomar nota de la infinita diversidad de «ámbitos religiosos», cada uno con su estructura propia y específica, variable según el lugar y según la época.

Si queremos entender por qué medios espera llegar Eliade a lo más profundo de las significaciones de la experiencia religiosa, hay que precisar antes la naturaleza estructuralista de su enfoque fenomenológico. Comenzaremos resumiendo la opinión de D. Rasmussen a este respecto.

[13] A lo largo de los capítulos II y III, hemos reflejado algunas de las estructuras religiosas esenciales. Sin embargo, hay que precisar que Eliade no habría obtenido ningún resultado si se hubiera contentado con una metodología basada sólo en los principios hermenéuticos antes definidos. Estos principios metodológicos, aun cuando se incluya en ellos una posible *epoché* fenomenológica, no adquieren sentido pleno más que si se considera que actúan junto con los otros principios hermenéuticos de que hablaremos más adelante.

Para Rasmussen, ha hecho Eliade «dos observaciones» que permiten pasar de la constatación de las manifestaciones de lo sagrado a la inteligencia de su significación. En primer lugar, «sugiere que toda manifestación de un fenómeno sagrado tiende hacia un arquetipo», término que en este caso significa «la estructura inicial de lo sagrado» y que no hay que tomar en su acepción jungiana de inconsciente colectivo. En segundo lugar, Eliade «insinúa que un fenómeno de estilo o de estructura dada tenderá hacia su sistematización (...). La estructura inicial tiende hacia un contexto ampliado de asociaciones estructurales» [14].

No podemos seguir a Rasmussen cuando ve en el término «arquetipo» el equivalente de «estructura inicial de lo sagrado». Como constataremos en el capítulo VI, se observa en Eliade cierta ambigüedad en torno a este término. En sus escritos, la palabra «arquetipo» posee dos específicas significaciones. En el prefacio a *Cosmos and History* precisa que entiende por «arquetipo» un «modelo ejemplar», un «paradigma», y lo distingue claramente del sentido que tiene en Jung. Esta es la acepción en que Eliade utiliza generalmente el término. Sin embargo, en algunas de sus obras, lo emplea de forma algo análoga al sentido que le da Jung. Esta ambigüedad es bastante inquietante, pues cada uno de estos significados tiene implicaciones metodológicas diferentes en relación con su fenomenología [15].

El *análisis morfológico* constituye la respuesta de Eliade a «la hipótesis histórico-evolucionista» de la que ya hemos hablado. Gracias al análisis y a la clasificación morfológica, se sien-

[14] D. Rasmussen, *Herméneutique structurale et philosophie,* en *Mircea Eliade*: «Cahiers de l'Herne» 33, pp. 99-100.

[15] *Cosmos and history,* pp. VIII-IX. El texto de esta obra es el mismo que el de *Mythe de l'éternel retour,* al que se ha añadido el prefacio de la edición de bolsillo aparecida en inglés. Para comentarios más amplios sobre las ideas de Eliade en materia de arquetipos, cf. M. L. Ricketts, *The Nature and Extent of Eliade's 'Jungianism'*»: «Unión Seminary Quarterly Review» 25 (1970) 211-34; Ricketts, *In Defence of Eliade*: «Religion: Journal of Religion and Religions» 3 (1972) 24-27; W. M. Hudson, *Eliade's Contribution to the Study of Myth,* en *Tire Shrinker to Dragster,* p. 237; I. Progroff, *The Man Who Transforms Consciousness*: «Eranos Jahrbuch 1966» 35 (1967) 126-30, 133. Ira Progroff expone aquí no sólo lo que supera las concepciones de Eliade de las de Jung en materia de arquetipos, sino también todo lo que las aproxima al «Método de correlación» propuesto por Tillich.

te capaz de hacer la discriminación entre los fenómenos en función de su analogía estructural. Rasmussen recurre a la lingüística estructuralista y a la distinción establecida por F. de Saussure, en su *Cours de linguistique générale,* entre lo diacrónico y lo sincrónico para proporcionar «la analogía que mejor clarifica una hermenéutica basada en el estructuralismo». Declara que «Eliade ha planteado el problema estructural sobre el lugar ocupado por un fenómeno religioso en el seno de un sistema sincrónico global. Esto lleva a la idea fundamental de que los fenómenos religiosos tienden a erigirse en sistema, lo que constituye el modo intencional de toda manifestación específica de lo sagrado. De acuerdo con este postulado, es necesario un análisis morfológico y, por tanto, éste significa la transición de la aparición a la comprensión».

Rasmussen concluye afirmando que Eliade se distingue por su «proceso fenomenológico», apoyado en el estructuralismo: «No es reconstituyendo un fenómeno específico como surge la comprensión, sino más bien por la reintegración del fenómeno dentro de su sistema de asociaciones... merced a la morfología y al estructuralismo» [16]. Esta presentación de la metodología de Eliade es, en principio, perfectamente correcta, aunque, de entrada, corra peligro de parecer poco convincente a los ojos de ciertos comentaristas. Además, hay que añadir y precisar que este enfoque fenomenológico encuentra su plena justificación en la naturaleza profunda del fenómeno religioso y, sobre todo, en el *simbolismo religioso.* La postura de Eliade no impone arbitrariamente sus propias exigencias a los datos, pues se desprende de la naturaleza misma de los sistemas estructurales de símbolos religiosos.

En su examen de las modalidades de lo sagrado, Eliade observa las diversas situaciones existenciales vividas por el hombre, con sus múltiples formas de situarse en el mundo. Su análisis de las expresiones religiosas propias de cada cultura le lleva a descubrir que las creaciones no son ni aisladas ni arbitrarias, sino que se presentan como elementos constitutivos de los sistemas estructurales, por lo demás muy diversos, de los fenómenos religiosos. La interpretación de los símbolos es la

[16] Rasmussen, *Herméneutique structurale et philosophie,* pp. 100-101. Véase también la parte titulada *Synchronicity,* en Eliade, *The Sacred and the Secular World, Cultural Hermeneutics* I (1973) 104-06.

clave que permite a Eliade entender estos sistemas estructurales en los que ve combinaciones diversas de símbolos religiosos. Así, pues, en el simbolismo es donde encuentra la clave teórica que hace posible la interpretación de las diversas manifestaciones de lo sagrado.

La tendencia a la sistematización y a los sistemas de asociaciones que descubre en todo ello, la atribuye Eliade principalmente a la «función de los símbolos», esa «función unificadora» que se ejerce partiendo de zonas y niveles de experiencia muy diversos, que permite que fragmentos aislados se integren en un todo orgánico. El análisis morfológico le revela que «las diversas significaciones de un símbolo se encadenan, son solidarias al modo de un sistema». A este «conjunto estructuralmente coherente» [17] reserva Eliade el término «simbolismo». El mismo nos lo advierte: «Estamos, según el caso, ante un simbolismo celeste o ante un simbolismo telúrico, vegetal, solar, espacial, temporal, etc. Es legítimo considerar estos distintos simbolismos como 'sistemas' autónomos en la medida en que manifiestan más claramente, más totalmente y con una coherencia superior, lo que las hierofanías manifiestan de una manera concreta, local, sucesiva. Por eso, cada vez que nos ha invitado a ello el documento examinado, nos hemos dedicado a interpretar una hierofanía determinada a la luz de su propio simbolismo, con la intención de poder alcanzar su significación profunda» [18].

Esta «reintegración» de un fenómeno en el interior de su «sistema de asociaciones», gracias a lo cual resulta inteligible, sólo es posible por basar Eliade su hermenéutica en sistemas «autónomos», «coherentes» y «universales» de asociaciones simbólicas.

Algunos comentaristas, como E. Leach, lo han criticado por conceder una importancia exagerada a los símbolos tomados aisladamente, y demasiado poca a sus interacciones estructurales [19]. Hay en ello, sin duda, cierta inconsecuencia por parte

17 *Traité,* pp. 378-80; *Images et symboles,* p. 215; *Méphistophélès et l'androgyne,* p. 252. Estos comentarios pueden parecer oscuros a primera vista. Los analizaremos con más detalle a lo largo de este capítulo y en los capítulos V y VI.

18 *Traité,* p. 377.

19 Cf. E. Leach, *Sermons by a Man on a Ladder*: «New York Review of Books» (20-X-1966) 30-31.

de Eliade. Sin embargo, si consideramos el conjunto de su obra, se ve claramente que su actitud fenomenológica está basada no en los símbolos aislados, sino en las estructuras simbólicas consideradas como un todo. De ello se deduce que en fenomenología no se puede interpretar un símbolo específico sin haberlo considerado antes como una de las múltiples «valoraciones» posibles de un sistema estructural[20].

En su postura fenomenológica y hermenéutica, Eliade concede la mayor importancia a los *sistemas de relaciones estructurales*: «La 'opacidad semántica' de estos documentos prehistóricos no constituye una singularidad. Todo documento, aunque sea contemporáneo, es 'espiritualmente opaco' mientras no se le descifre integrándolo en un sistema de significaciones»[21].

La naturaleza misma de la dialéctica de lo sagrado, y la determinación de su estructura, impiden que Eliade pueda ver en una manifestación religiosa concreta un fenómeno aislado, fuera de todo contexto. Una manifestación religiosa dada sólo puede ser «percibida» a través de la esrtuctura de que forma parte y como producto de un sistema específico de relaciones estructurales.

Como mostraremos más adelante, Eliade no interpreta un símbolo determinado si no es formando parte de un sistema estructural de asociaciones simbólicas. El símbolo, considerado aisladamente y en cuanto tal, es ininteligible. Nos contentaremos de momento con ilustrar mediante un ejemplo la primacía metodológica que adquiere, en su totalidad, la estructura simbólica dentro de la hermenéutica de Eliade.

Al analizar el simbolismo de la flecha, examina cierto número de mitos en los que aparecen dioses, héroes civilizadores, chamanes o brujos subiendo al cielo en medio de flechas que se suceden unas tras otras, en una especie de cadena. Si se considera cada una de estas flechas simbólicas aisladamente, resulta imposible la interpretación del mito de que forma parte.

20 Cf. *Images et symboles,* p. 215: «Pero no es 'situando' un símbolo en su propia historia como se resolverá el problema esencial, a saber: lo que nos revela no una 'versión concreta' de un símbolo, sino la totalidad de un simbolismo». Eliade afirma luego que las contradicciones que pueden existir entre las diferentes versiones de un mismo símbolo «se resuelven cuando se considera el simbolismo en su conjunto, cuando se desprende su estructura».

21 *Histoire* I, p. 17.

En contra de las ascensiones simbólicas que se encuentran en otros mitos, el simbolismo de las «flechas en cadena» no evoca un «vuelo» místico o mágico, sino más bien «una comunicación obtenida gracias a una 'paradoja' que es la transformación de un objeto que vuela con evidente fragilidad —la flecha— en una fuerte cadena». Esta «paradoja» sólo adquiere sentido si la «cadena de flechas» se percibe dentro del simbolismo de la *coincidentia oppositorum* (*Symplegades*: desplazamientos paradójicos sobre pasarelas filiformes, fenómenos de «atravesar paredes», etc.). Eliade continúa su análisis declarando «que por la transformación paradójica de estas flechas que vuelan en una cadena sólida y continua se dispone de un nuevo medio de comunicación entre la tierra y el cielo, semejante en todo al Arbol cósmico, a la Montaña, a la Escala, etc.». Por tanto, debemos considerar la «cadena de flechas» como un caso particular del simbolismo más general del *axis mundi* [22].

Según él, el símbolo surge «de una creación de la psique», se constituye «como resultado de las tensiones existenciales y de las visiones totales del mundo», y debe considerarse en cuanto «modo autónomo de conocimiento». «Mediante un 'acto de creación autónomo', los fenómenos de la naturaleza se encuentran libremente transformados por la psique en símbolos del poder y de la sacralidad que manifiestan a los ojos del observador» [23].

Eliade se propone determinar en primer lugar la función de los símbolos religiosos y el contenido de lo que revelan. Sus conclusiones más importantes son que el pensamiento simbólico es un modo de conocimiento autónomo que posee una estructura específica; que los símbolos tienen su propia «lógica» y se agrupan en sistemas estructurados y lógicos; que todo

[22] M. Eliade, *Notes on the Symbolism of the Arrow*, en J. Neusner (ed.) *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, pp. 471-72. En la interpretación de estos mitos recurre Eliade a otros simbolismos, igualmente importantes. Pero aquí bastará con señalar cómo, en el ejemplo concreto del simbolismo de las flechas que elegimos, en el que vimos que lo que más importa no es la flecha en sí, sino la «cadena de flechas», busca Eliade, ante todo, más allá de un símbolo aislado, el sistema estructurado de asociaciones simbólicas de que forma parte.

[23] *Images et symboles*, pp. 9, 233; *Méphistophélès et l'androgyne*, p. 265; R. Luyster, *The Study of Myth: Two Approaches*: «Journal of Bible and Religion» 34 (1966) 235.

simbolismo coherente tiene carácter universal; que todo sistema simbólico tiende a preservar sus estructuras propias, independientemente de la conciencia de aquel que lo utilice [24].

Podremos entender mejor algunas de estas tesis con un ejemplo, el de la serpiente en cuanto símbolo lunar. Veremos que el simbolismo de la serpiente puede considerarse como una de las «formas» posibles de un simbolismo lunar más amplio. Examinaremos luego ciertos aspectos del simbolismo religioso en general.

III. Un ejemplo: el simbolismo de la serpiente y la luna

El simbolismo lunar, aunque sumamente complejo, es de los que más fácilmente se pueden interpretar de forma «racional». El no iniciado se sentirá menos desorientado por el análisis que va a seguir que por el de un simbolismo de estructura y de contenido menos «racionales». Si hemos elegido el simbolismo de la serpiente en cuanto posible «valorización» del simbolismo lunar, lo hemos hecho precisamente porque se trata de una de las interpretaciones de Eliade que más pueden prestarse a controversia. En efecto, la correlación entre el simbolismo de la serpiente y el de la luna no aparece con evidencia. Nuestro objetivo no es tanto tomar postura en favor del análisis de Eliade —las correlaciones entre los dos simbolismos son quizá menos estrechas de lo que él dice—, cuanto ofrecer una visión general de su método fenomenológico y de su contenido.

Para la persona religiosa, la luna puede constituir una fuente rica en significaciones profundas [25]. Contrariamente al sol y al sentimiento de estabilidad que sugiere, la luna «está sometida a la ley universal del devenir, del nacimiento y de la muer-

[24] Por ejemplo, véase *Traité*, pp. 377-78.

[25] Los siguientes comentarios quieren servir de introducción al simbolismo lunar. Resumen lo que Eliade dice al respecto en *Le sacré et le profane*, pp. 133-34; *Traité*, pp. 139-41; *A propos d'une nouvelle 'philosophie' de la lune*, en *Mircea Eliade* («Cahiers de l'Herne», n.° 33) 247-49. Este último ensayo está fechado el año 30 y Eliade lo publicó luego en *Insula lui Euthanasius* (Bucarest 1943).

te»[26]. Pero la luna no muere nunca definitivamente y, si muere, es para renacer mejor. La persona religiosa veía intuitivamente en estos cambios cíclicos una especie de ley, la de «la vida que se repite rítmicamente». El simbolismo lunar es la expresión de las múltiples valorizaciones de que han sido objeto la luna y sus ritmos. A través de él, el *homo religiosus* podía asociar fenómenos aparentemente independientes, pero procedentes todos ellos de «esferas» sumamente diversas sometidas a la «ley del proceso cíclico: aguas, lluvia, vegetación, fertilidad»: «Algunos animales se convierten en símbolos o 'presencias' de la luna porque su forma o su modo de ser evocan el destino de la luna... la serpiente porque aparece y desaparece, porque tiene tantos anillos como días tiene la luna (leyenda conservada por la tradición griega: Aristóteles, *Hist. animal.*, II-12; Plinio, *Hist. Nat.*, XI-82) o porque es 'cónyuge de todas las mujeres', porque cambia (es decir, se regenera periódicamente, es 'inmortal'), etc. El simbolismo de la serpiente es de una polivalencia inquietante, pero todos los símbolos convergen en una misma idea central: es inmortal porque se regenera y, por tanto, es una 'fuerza' de la luna y, en cuanto tal, distribuye fecundidad, ciencia (profecía) y hasta inmortalidad»[27].

En apoyo de esta tesis, Eliade cita numerosos mitos y símbolos relativos a la serpiente, así como los documentos en que aparece como animal lunar. Pertenecen a varias categorías y aquí nos vamos a limitar a las dos principales: la serpiente como símbolo erótico y símbolo de iniciación. En cada una de estas categorías se observa una posible variante de la interpretación lunar que presenta Eliade.

[26] Eliade, *A propos d'une nouvelle 'philosophie' de la lune*, p. 247: «Es fácil comprender por qué el hombre primitivo, '*el menos civilizado*', concedió mayor importancia a la luna (al menos en una cierta fase cultural) que al sol. El sol es un astro con el que el hombre no encuentra ninguna correspondencia: eternamente uniforme, igual a sí mismo; carece de todo futuro. La luna, por el contrario, es un astro que crece, decrece y desaparece; un astro que está sometido a las leyes del proceso, del nacimiento y de la muerte. La 'vida' de la luna es, por tanto, mucho más cercana al hombre que la gloria majestuosa del sol».

[27] *Traité*, p. 147.

1. *Simbolismo erótico y de iniciación*

La serpiente se encuentra asociada a las mujeres y a la idea de la fecundidad [28]. Que la serpiente constituya para la mujer el primer objeto de contacto sexual, que esté en el origen del ciclo menstrual, que copule con la mujer, que a ella se deba la procreación, son creencias de difusión universal.

El «carácter fálico» de la serpiente es claro, pero Eliade sostiene que este carácter «no excluye la consustancialidad luna-serpiente, sino que, por el contrario, la confirma». Dice que la intuición básica es aquella en que la luna aparece «como fuente de realidades vivas y fundamento de la fertilidad y de la regeneración periódica». «Las relaciones entre la mujer y la serpiente son multiformes, pero en ningún caso se pueden explicar globalmente por medio de un simbolismo erótico simplista. La serpiente tiene significaciones múltiples, y entre las más importantes conviene considerar su 'regeneración'» [29].

Hay que examinar también las razones por las que Eliade considera abusivo reducir el simbolismo de la serpiente a su mera dimensión erótica y fálica. El análisis que vamos a realizar está en conformidad con los puntos de vista de Eliade en materia de hermenéutica, y nos permitirá entender mejor su postura fenomenológica.

De los datos de que disponemos se deduce que el simbolismo de la serpiente no es únicamente de estructura fálica. En su estudio del culto secreto Kunapipi, todavía vigente entre los aborígenes de Australia, Eliade ve en la ingestión ritual por la serpiente un esquema iniciático de la vuelta al seno materno. En este contexto, a la serpiente se le atribuye con frecuencia el sexo femenino. La ingestión ritual por la serpiente refleja la idea de un nuevo nacimiento, de la resurrección total del iniciando. Lo que está en juego no es el carácter fálico de la serpiente, sino más bien el deseo del iniciando de volver al

[28] Estos ejemplos están tomados del *Traité,* pp. 147-50. Eliade cita otros ejemplos en los cuales la luna se ve como fuente de fertilidad y como reguladora del ciclo menstrual. Sirven para confirmar su propia tesis sobre las relaciones entre el simbolismo de la luna y el de la serpiente.

[29] *Ibid.,* p. 149.

seno de la madre primordial, de ser llevado de nuevo allí, para luego ser traído al mundo[30].

En su análisis del culto Kunapipi y de otros cultos australianos similares, Eliade subraya «la ambivalencia sexual» de la serpiente mítica, en cuyas variaciones y aparentes contradicciones se podría ver el signo de «una bisexualidad original en la serpiente». Es, sobre todo, lo que ocurre con Angamunggi, la serpiente Arco iris de la que se dice que es la «madre de todos los hombres» y «que posee una matriz»[31].

En esta ambivalencia y bisexualidad, Eliade reconoce el esquema de un fenómeno religioso muy conocido: un ser supremo se hace «totalidad» fusionándose con los «contrarios». Por eso, el mito de la serpiente no debe considerarse en su mera expresión fálica; tiende en efecto a incluir en un mismo simbolismo las estructuras y las significaciones de la masculinidad y de la feminidad.

Suponiendo que no debamos reducir el simbolismo de la serpiente a su mera estructura fálica, una interpretación sexual y erótica más general podría bastar, sin duda, para explicarlo. Ciertamente, el *homo religiosus,* al traducir lo que experimenta en esquemas tales como el de la bisexualidad, da a este esquema una dimensión mucho más amplia que el hombre secular de hoy. En *Méphistophélès et l'androgyne,* Eliade protesta contra los comentaristas que pretenden en nuestros días reducir la significación espiritual del andrógino —«imagen ejemplar del hombre perfecto» en su «unidad totalidad»— a simples consideraciones anatómico-fisiológicas. De esta manera se renuncia a percibir la personalidad del andrógino en su integridad, «nuevo tipo de humanidad, en que la fusión de los sexos habría producido una conciencia nueva, apolar», quedan-

30 *Naissances mystiques,* pp. 104-10. Cf. R.-M. Berndt:; *Kunapipi* (Melbourne 1951) 24ss. Este culto secreto ha hecho aparecer el papel de la serpiente en cuanto «Maestra de iniciación».

31 M. Eliade, *Religions australiennes,* pp. 104-08, 117-18. Este capítulo, titulado «Rites inltiatiques et cultes secrets», fue publicado inicialmente en «History of Religions» 7 (1967) 61-90. Eliade basa sus propias conclusiones en los trabajos de W. Lloyd Warner, *A Black Civilisation. A Study of an Australian Tribe;* R.-M. Berndt, *Kunapipi; Australian Aboriginal Art;* W. E. H. Stanner, *On Aboriginal Religion* (Oceania Monograph, n.º 11).

do reducido a un simple hermafrodita «con una enorme abundancia de posibilidades eróticas» [32].

A pesar de esta ampliación, dicho concepto de sexualidad sigue siendo incapaz de reducir el simbolismo de la serpiente a sus meras dimensiones eróticas. Por eso hay que examinar, entre los datos de que disponemos, los que están desprovistos de carácter erótico. Precisemos, sin embargo, que, incluso cuando el símbolo de la serpiente se refiere a la idea de fecundidad, es posible que no sea erótico. Es lo que ocurre cuando las serpientes se asimilan a criaturas acuáticas («las aguas simbolizan la totalidad de las virtualidades; son *fons et origo,* la matriz de todas las posibilidades de existencia», y «distribuyen la lluvia, la humedad, la inundación, controlando así la fecundidad del mundo») [33].

Parece que para Eliade el simbolismo erótico de la serpiente constituye de hecho un *centro secundario* dentro de la red más general del simbolismo lunar. Eliade reconoce que el simbolismo erótico de la serpiente ha tejido a su vez numerosas equivalencias y correspondencias que dejan en la penumbra, al menos en ciertos casos, sus ecos lunares» [34]. Para él, el aspecto erótico no es más que una de las numerosas valorizaciones posibles del inagotable simbolismo lunar. Antes de ocuparnos de las conclusiones de orden metodológico relativas al análisis por el que Eliade vincula el simbolismo de la serpiente al simbolismo lunar, queremos ofrecer otra ilustración [35].

En las ceremonias iniciáticas, la serpiente recibe un puesto privilegiado. Ya hemos aludido al esquema iniciático de la ingestión ritual por la serpiente. Existen numerosas variantes de

[32] Cf. *Méphistophélès et l'androgyne,* pp. 95-154 y, sobre todo, 121-124, 144-45.

[33] *Traité,* pp. 165-66; 179-82.

[34] *Ibid.,* p. 151. Eliade no tendría ningún problema en atribuir el gran crédito que tiene en la actualidad la significación sexual del simbolismo de la serpiente a la situación existencial del hombre de hoy. En nuestra secularizada época es muy difícil apelar a las hierofanías. Eliade afirma en otro lugar que el ser humano ha dado siempre preferencia a las valoraciones de un simbolismo que eran existencialmente más acordes a su propia situación histórica. Este debate nos hace ver la importancia de la «tensión» histórico-fenomenológica. La analizaremos en el capítulo siguiente.

[35] Para ser exhaustivo, este análisis debería incluir las relaciones entre el simbolismo de la serpiente y los del agua, la vegetación, las tinieblas cósmicas, la vida prenatal, etc.

este tema de la ingestión por un monstruo. En muchos casos se ve cómo la serpiente preside la iniciación, equivaliendo el paso del iniciando al cuerpo de la serpiente a la propia iniciación [36].

Para Eliade, el simbolismo de la serpiente posee una estructura muy rica que sirve de reserva casi inagotable para el simbolismo iniciático. Toma sus ejemplos de la tradición búdica (*Majjhima-nikāya,* II-17) y del brahmanismo (*Jaiminīya Brāhmaṇa,* II-134, etc.), y muestra que «la imagen de la serpiente y de su camisa pertenece al fondo más antiguo de símbolos de la muerte y de la resurrección místicas» [37]. Por ocultarse en la tierra, las serpientes simbolizan las tinieblas, «la modalidad preformal del universo», la fuerza sagrada primordial acurrucada en lo más profundo de la tierra. Personifican el alma de los muertos, guían a los iniciandos a las entrañas de la tierra y saben secretos cuya transmisión se hace a través de los misterios de la iniciación [38].

Sólo haremos una breve alusión a uno de los esquemas iniciáticos elegido entre los más habituales, pero que sigue siendo sumamente complejo: para adquirir la inmortalidad (el árbol de la vida, etc.), el hombre primordial (o el héroe) debe combatir y vencer al monstruo (o serpiente) que guarda al árbol [39]. Según H. Zimmer, el antagonismo que opone el héroe-

[36] Pueden verse otros ejemplos de este esquema iniciático en *Le Chamanisme,* p. 270; *Naissances mystiques,* pp. 81-82; y *Religions australiennes,* pp. 143-44.

[37] *Le Yoga,* p. 170. El desollamiento y la muda de la serpiente han suscitado otras formas de simbolismo iniciático, como confirman algunos textos indios, *Śatpatha Brāhmaṇa* en especial (cf. *Histoire* I, pp. 216-217); *Méphistophélès et l'androgyne,* pp. 109-10), así como la *Epopée de Gilgamesh* (*Histoire* I, p. 92).

[38] *Le Yoga,* pp. 346-47; 414-15; *Le Chamanisme,* p. 121. Esta estructura en la que la serpiente simboliza el estado primordial o preformal, resulta todavía más clara cuando este animal, en los casos en que es acuático, se encuentra relacionado con el simbolismo del agua.

[39] Cf., entre otros, *Traité,* pp. 246ss.; *Histoire* I, p. 104: «La cosmogonía se reanuda cada mañana, cuando el dios solar 'rechaza' a la serpiente Apophis, pero sin conseguir aniquilarla, pues el caos (= las tinieblas) representa la virtualidad; es, por tanto, indestructible. La actividad política del faraón repite la hazaña de Rê: también él 'rechaza' a Apophis o, en otras palabras, vela para que el mundo no vuelva a caer en el caos. Cuando aparezcan enemigos en las fronteras, serán asimilados a Apophis, y la victoria del faraón reproducirá el triunfo de Rê».

salvador a la serpiente simbólica, tantas veces observado en Occidente, supo resolverlo la India: «La serpiente y el salvador son las dos expresiones de una sola y misma sustancia divina, omnipotencial» [40].

Sin necesidad de multiplicar los ejemplos, podemos proponer ya las conclusiones a que llegaría Eliade partiendo de su análisis del tema de la serpiente y del simbolismo iniciático. Tras examinar los diferentes esquemas de iniciación —ritos de pubertad, cultos propios de las sociedades secretas, etc.—, se pueden descubrir en ellos las siguientes estructuras básicas: muerte ritual que termina en un renacimiento, iniciación consistente en matar lo que haya de antiguo para llegar mejor a una nueva existencia. Recordemos lo que evocan intuitivamente para el *homo religiosus* las fases de la luna: la luna nace y muere y, sin embargo, no deja de «renacer», etc. Para Eliade, la presencia de la serpiente en las ceremonias iniciáticas se explicaría por el «simbolismo de regeneración» de que son portadoras, y la expresión más profunda y más general de este simbolismo procedería del misterio de los símbolos lunares [41].

2. *La conclusión de Eliade: el simbolismo lunar*

Considerando los múltiples contextos en que está presente el simbolismo de la serpiente, M. Eliade saca las siguientes conclusiones: «Lo que se desprende con bastante claridad de este polisimbolismo de la serpiente es su destino lunar, es decir, sus fuerzas de fecundidad, de regeneración y de inmortalidad por metamorfosis».

Es muy tentador deducir de ello que el *homo religiosus* no ha podido llegar a esta representación más que de forma «analítica y acumulativa», y que las diversas correlaciones entre este simbolismo de la serpiente y el simbolismo lunar han tenido que deducirse progresivamente «unas de otras por análisis». Es el tipo de razonamiento reduccionista a que se opone con fuer-

[40] H. Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, pp. 66, 75-76, 89-90. De forma semejante, Eliade explica (*Histoire* I, pp. 216-17) cómo, en la India, la relación entre dioses y serpientes se entendió como unión de los contrarios. En algunos casos, las serpientes llegan a ser asimiladas a los dioses.

[41] *Traité*, pp. 150-51, 154-56.

za Eliade, pues actúa en detrimento de un sistema religioso[42]. «En realidad, todos los valores coexistentes en un símbolo, aun cuando en apariencia sólo funcionen algunos de ellos. Captado a través de las experiencias religiosas, el mundo se revela como una totalidad. La intuición de la luna, en cuanto norma de los ritmos y fuentes de energía, de vida y de regeneración, ha tejido una verdadera red entre todos los planos cósmicos, creando simetrías, analogías y participaciones entre fenómenos de infinita variedad»[43].

El fenomenólogo se reserva la tarea de situar el centro de semejante red. Resulta que un «centro secundario», por ejemplo, el simbolismo erótico de la serpiente, ha tejido su propio sistema de relaciones y deja en la sombra sus correlaciones con el simbolismo lunar. «Efectivamente, asistimos a una serie de intersecciones y de correspondencias, que responden las unas a las otras, refiriéndose a veces al 'centro' del que todas derivan, mientras que en otros casos se articulan en sistemas adyacentes»[44].

El fenomenólogo debe reconstruir entonces toda la red: luna-lluvia-fertilidad-mujer-serpiente-muerte-regeneración periódica. En función del contexto, puede ocurrir que el investigador esté ante una sub-red, serpiente-mujer-fertilidad, por ejemplo.

Señalemos que Eliade no integra obligatoriamente el simbolismo de la serpiente en el sistema de los símbolos lunares. Así, para interpretar el esquema serpiente-agua, el símbolo de la serpiente puede relacionarse, en algunos casos concretos, con el sistema más general del simbolismo del agua.

Sin embargo, Eliade considera que no se puede llegar a una interpretación más penetrante y exhaustiva sin atender ciertas exigencias: «Se crea toda una mitología en torno a estos 'centros' secundarios, dejando en la sombra, para quien no esté

42 Eliade, *A propos d'une nouvelle 'philosophie' de la lune,* p. 249. Tras enumerar detenidamente las diferentes correlaciones lunares, concluye Eliade: «Estas son sólo algunas de las síntesis mentales de la serie que se relaciona con la luna. Hay que insistir en su carácter sintético, unitario. En efecto, la conciencia que las ha creado poseía verdaderamente una intuición unitaria del cosmos; no pasaba de un peldaño a otro, de un emblema a otro, como lo hacemos hoy al descifrar estos símbolos primordiales».

43 *Traité,* p. 151.

44 *Ibid.*

prevenido, el conjunto original que se encuentra implicado hasta en el fragmento más minúsculo»[45].

Intentemos conectar este análisis con lo que hemos expuesto antes sobre la metodología. M. Eliade afirma que el historiador de las religiones, lejos de contentarse con acumular documentos, debe esforzarse por entender lo que significan. Con el análisis morfológico de los datos religiosos y su clasificación, Eliade se propone reagrupar los fenómenos religiosos según que contengan o no analogías estructurales. Luego intenta captar el sentido de un fenómeno determinado reintegrándolo en un sistema coherente y universal de asociaciones simbólicas.

Aparentemente, Eliade comienza reuniendo toda una serie de manifestaciones relacionadas con la serpiente, luego intenta descubrir el «núcleo invariante» que está en el centro de su significación profunda. Este planteamiento recuerda en cierta manera al método fenomenológico de la «libre variación»[46]. En el capítulo I hemos visto que Eliade rechaza expresamente el enfoque fenomenológico propuesto por Husserl en sus comienzos y según el cual se podría hablar de una «variación imaginaria» y de una visión pura de las estructuras esenciales y de la significación de un fenómeno, sin ser obligado basarse en una serie de ejemplos históricos y comparar los hechos entre sí. A este respecto, Eliade está más cercano a Merleau-Ponty y a otros fenomenólogos existencialistas que, antes de toda reflexión eidética, parecen partidarios de sustituir la variación imaginaria por una *variación efectiva* en los *datos históricos*.

Del análisis morfológico se deduce que los fenómenos relacionados con el simbolismo de la serpiente o del reptil presentan, según el contexto, semejanzas con otros fenómenos en que aparece unas veces el simbolismo del agua, otras el erótico o fálico y otras el de la vegetación. Pero existen diversos tipos

[45] Este es uno de los temas favoritos de Eliade, a saber, que no existe ninguna hierofanía que no «presuponga» todo un sistema de manifestaciones sagradas. Muchas veces se ha recurrido a textos análogos para tratar de demostrar que el razonamiento de Eliade era, a todas luces, normativo. Cf. R. D. Baird, *Category Formation and the History of Religions*, pp. 75-77, 86-87. El estudio de Baird se publicó inicialmente en *Normative Elements in Eliade's Phenomenology of Symbolism*: «Union Seminary Quarterly Review» 25, n.° 4 (1970) 509-13.

[46] Los demás aspectos metodológicos serán analizados con más detalle en el capítulo V.

de fenómenos religiosos que no parecen presentar analogías estructurales con el simbolismo de la serpiente, y con los cuales no suelen estar asociados aquellos en que ese simbolismo se manifiesta.

Eliade busca luego el *núcleo invariante,* la significación esencial por la cual el simbolismo de la serpiente puede asociarse a otros símbolos religiosos e integrarse en un sistema común. A veces ese simbolismo es de estructura fálica, pero hay casos en que no se da tal estructura, de donde se deduce que el simbolismo de la serpiente no es, en su estructura esencial, de naturaleza fálica. Mediante el análisis morfológico y la variación de los datos, Eliade llega a la significación esencial del simbolismo de la serpiente que, según él, expresa el carácter inagotable de la vida, consecuencia de su renovación rítmica. Y es precisamente la luna, en sus manifestaciones sagradas, la que más profundamente revela esta significación religiosa.

Así, pues, la invariante de los diferentes contextos en que manifiesta su presencia el simbolismo de la serpiente se sitúa en una «red» de asociaciones lunares. La representación religiosa intuitiva de la luna y de sus ritmos está en el «centro» de una red y ha «tejido» un sistema de relaciones lunares interdependientes.

En algunos otros contextos no se alcanza la comprensión fenomenológica más que cuando el simbolismo de la serpiente se reintegra en el sistema, acuático o erótico, de asociaciones simbólicas. Pero para llegar a una comprensión más profunda y exhaustiva, que implica reintegrar una manifestación concreta del simbolismo de la serpiente en el interior de un *sistema total* de asociaciones simbólicas, Eliade elige como punto de partida de su hermenéutica el marco más coherente y universal del sistema simbólico lunar. Apoyándose en todo este conjunto estructural, trata de comprender las diversas correlaciones que pueden existir entre los símbolos de la serpiente, del agua, de la vegetación y de la fertilidad, examinando en qué medida pueden contribuir estas relaciones estructurales a una mejor comprensión de los fenómenos religiosos.

No tratamos ahora de juzgar el mayor o menor acierto del análisis de Eliade. Lo que sencillamente pretendemos es destacar el papel de los sistemas coherentes de asociaciones simbólicas en su enfoque fenomenológico. Los basamentos de esta

hermenéutica son de enorme complejidad, como se aprecia claramente si se tiene en cuenta que sólo hemos realizado el análisis parcial de uno solo de los aspectos con que se presenta el simbolismo lunar, que no es ni siquiera el más importante.

Esta iniciación al simbolismo lunar y a la esencia de su estructura no tiene otra utilidad que ofrecer una primera idea del planteamiento estructural de Eliade, aun cuando aparezcan infravaloradas las correspondencias simbólicas entre luna y serpiente.

De hecho, el lector de nuestros días concedería, sin duda, más crédito a esta interpretación si Eliade hubiera hecho del simbolismo lunar el «centro secundario» de un simbolismo erótico más general[47], siguiendo las invitaciones de no pocas obras actuales, dominadas por el simbolismo sexual, como demuestran algunos temas muy repetidos, como el de la búsqueda del «orgasmo perfecto», vía real de la liberación y de la trascendencia personal. El ser humano, una vez desacralizado, se siente menos inclinado a referirse conscientemente a un simbolismo lunar, lo mismo que a cualquier otro simbolismo cósmico.

Pero no es posible emitir un juicio equitativo sobre el valor del análisis de Eliade sin tener en cuenta su gran principio metodológico: todo fenómeno sagrado debe interpretarse en conformidad con su naturaleza religiosa. Ahora bien, sabemos lo decisivos que han sido los fenómenos cósmicos en orden a suscitar en el *homo religiosus* la noción de lo sagrado. Resulta que, colocándonos en una perspectiva religiosa, y conforme a la dialéctica de lo sagrado y a otros criterios de que trataremos más adelante, podremos ver por qué una estructura

47 Eliade no ha dicho nunca que hubiera que ver en todo simbolismo erótico un «centro secundario» dentro de una «red» lunar de mayor envergadura. El simbolismo erótico es de por sí sumamente complejo. En cuanto revelador de sacralidad, su alcance propio es infinitamente más vasto de lo que el mero dominio de sus significaciones no religiosas (fisiológicas, etc.) nos haría suponer. Eliade —si interpretamos correctamente su pensamiento— se limita a afirmar que, en el caso particular del simbolismo de la serpiente, la estructura erótica constituye uno de los «centros secundarios» de una red más vasta de asociaciones simbólicas. Es una nueva prueba de la gran complejidad de su hermenéutica; tras reconocer sistemas sumamente complejos (lunares, solares, acuáticos) de estructuras simbólicas, añade que estos mismos sistemas se influyen recíprocamente y se entrelazan de manera que forman auténticas madejas.

simbólica lunar está más próxima a la situación existencial del *homo religiosus* de hoy que de la de la persona no religiosa.

Para ofrecer al lector una idea general de la postura de Eliade, hemos propuesto ciertos criterios metodológicos, como los del alcance máximo y de la variación eidética, que pueden ayudar a juzgar ciertas interpretaciones. En el siguiente capítulo, analizaremos el método de captación fenomenológica de las estructuras esenciales, la variación libre y la inducción, los criterios con que se puede determinar la estructura esencial —o «centro»— de un sistema simbólico y otros problemas de metodología relacionados con el análisis precedente.

IV. Caracteres generales del simbolismo religioso

El estudio del simbolismo religioso ha permitido a Eliade determinar sus diferentes características y funciones. Sin embargo, se puede pensar que este análisis estructural se aplica a *todo* simbolismo, sea religioso o no. Así, no es el hecho de que exista una «lógica de los símbolos, que se manifiesta en los sueños, en los fantasmas, en lo imaginario, en la creación artística, en la creación «psicopática», etc., lo que permite a Eliade considerarse autorizado a «asimilar» las estructuras simbólicas propias de los fenómenos religiosos a las que se desprenden de manifestaciones de otro tipo. O, adoptando otro criterio, es su «multivalencia» lo que, entre otras cualidades, nos hace apreciar el simbolismo poético.

Por nuestra parte, pensamos que estas características estructurales se refieren esencialmente al simbolismo en general, pero no son típicas del simbolismo religioso más que en la medida en que pueden estar vinculadas a la estructura de la dialéctica de lo sagrado. En otros términos, los símbolos sólo son religiosos cuando su función se ejerce en un contexto religioso. Y cuando se intenta distinguir lo religioso de lo que no lo es, lo esencial del análisis consiste en determinar a qué se refiere el símbolo.

Como hemos visto en la primera parte de este capítulo, todo símbolo «tiende más allá de sí mismo». Pero los símbolos religiosos, aunque se refieren a fenómenos naturales determinados y muy reales, tienden a «otra cosa», de naturaleza tras-

cendente, transhistórica, transhumana. En resumen, aspiran a lo sagrado [48].

Para Eliade, lo sagrado «habla», o «se revela», a través de los símbolos. Pero esta revelación no se puede traducir a un «lenguaje claro y objetivo». Analiza la naturaleza y la función del simbolismo religioso en general haciendo una enumeración de los «diversos aspectos, de las diferentes profundidades de esta revelación [simbólica]». Sus concepciones pueden resumirse de la forma siguiente: los símbolos religiosos pueden revelarnos una estructura del mundo que no es evidente en el plano de la experiencia inmediata. El simbolismo religioso es multivalente, y debido a ese carácter, el simbolismo religioso puede reunir las diversas significaciones en un todo integrado, en un sistema. Su capacidad de unificación o de sistematización da al simbolismo religioso la posibilidad de expresar situaciones paradójicas o estructuras que sin él no encontrarían expresión. Finalmente, debemos reconocer el «valor existencial» del simbolismo religioso [49].

Estas distintas características y funciones del simbolismo merecen un estudio más detenido. Completaremos el análisis que el mismo Eliade hace en *Remarques sur le symbolisme religieux* con comentarios y reflexiones sobre el mismo tema procedente de otras obras suyas y de diversos análisis ofrecidos por él del mismo fenómeno [50]. Comenzaremos por el aspecto del simbo-

[48] L. Gilkey, que está totalmente de acuerdo con Eliade, escribe (*Naming the Whirlwind: The Renewal of God Language*, p. 294): «Por sus propiedades, el lenguaje (religioso), en la medida en que expresa lo que es no-contingente, trascendente, último —o todo lo que presenta estas características a los ojos de una comunidad— se aleja de los demás tipos de lenguaje».

[49] *Méphistophélès et l'androgyne*, p. 254-62.

[50] S. J. Reno (*Hiérophanie, symbole et expériences*, en *Mircea Eliade,* p. 120) señala «la ausencia flagrante de toda exposición sistemática, por parte del mismo M. Eliade, sobre el sentido en que entiende y utiliza, en sus trabajos, el concepto de símbolo religioso...» Afirma también que, fuera del ensayo antes citado (cf. n. 49), no hay «ningún texto que diga explícitamente» de qué manera interpreta los símbolos religiosos. Aun cuando sea posible citar otros textos suyos, como *Le symbolisme des ténèbres dans les religions archaïques* (en *Polarités du symbole* 39/1960, pp. 15-28), no deja de tener razón Reno. Es evidente que Eliade ha basado toda su obra en la noción de símbolo religioso. Por eso hace falta una formulación más sistemática, y es lo que intentamos hacer aquí.

lismo religioso que denomina «la lógica de los símbolos», ya que constituye un concepto metodológico fundamental, eje de toda su interpretación del simbolismo religioso.

1. *Lógica de los símbolos*

No vamos a detenernos ahora en el análisis de la «lógica de los símbolos», en parte porque ya nos hemos ocupado de ella al comentar la postura estructuralista de Eliade y su interpretación del simbolismo de la luna y de la serpiente, y en parte porque casi todo el capítulo VI (valoraciones descriptivas, niveles de significación, etc.) gira en torno a este concepto.

Para Eliade, los símbolos no son en absoluto creaciones fortutias y arbitrarias de la psique, sino que actúan según su propia *lógica.* La exposición de las relaciones simbólicas entre luna y serpiente nos ha revelado la importancia que atribuye a la facultad de los símbolos para combinarse entre sí y para integrarse en sistemas coherentes, y al hecho de que el simbolismo permite al *homo religiosus* establecer relaciones estructurales y continuas entre fenómenos de naturaleza diferente. Es la lógica de los símbolos lo que permite a Eliade afirmar que «los símbolos, cualquiera que sea su naturaleza, y cualquiera que sea el plano en que se manifiestan, son siempre coherentes y sistemáticos». «Al menos algunos grupos de símbolos resultan coherentes y lógicamente encadenados entre sí, de forma que podemos formularlos sistemáticamente y traducirlos a términos racionales» [51].

En *La Symbolique du mal,* considera P. Ricoeur que este concepto actúa en el «primer nivel» del análisis, y llega a ver en la obra de Eliade el ejemplo de una «fenomenología puramente comparativa». En este primer nivel de la fenomenología descriptiva, «nos limitamos a entender el símbolo por el símbolo». Se trata de un análisis «horizontal» y «panorámico»

[51] *Traité,* p. 380; *Images et symboles,* p. 46. En *The Comparative Study of Religions,* p. 25, Wach, hablando de la «identificación del *logos* con la estructura», cita a Bleeker: «Este término (*logos*) insiste en la siguiente verdad: la religión no es un secreto subjetivo, incontrolable, del alma, sino una entidad objetiva construida siguiendo leyes estrictamente espirituales, con una estructura propia que es totalmente lógica, es decir, fenomenológicamente lógica» (Bleeker: «Revue d'histoire et de philosophie religieuse» 21 (1951) 408).

por el que la fenomenología de las religiones se propone definir la *coherencia interna* del universo simbólico y colocar los símbolos en un conjunto «que forme sistema en el plano mismo del símbolo» [52].

Es evidente que Ricoeur no ha captado todo lo que representa para Eliade la lógica de los símbolos. Es cierto que actúa horizontalmente respecto a la coherencia interna, pero en el capítulo VI veremos cómo la lógica de los símbolos llega a los niveles más altos de la realidad, y es precisamente en el plano de las manifestaciones «elevadas» o «superiores» donde se manifiesta con mayor claridad y contribuye a situar mejor el «centro» de un sistema simbólico. La lógica de los símbolos permite a Eliade distinguir entre los diferentes planos de manifestación, pero le sirve también para establecer una jerarquía entre los niveles y para clasificarlos atendiendo a su «grandeza» o «profundidad», a «su grado de madurez» o de «elevación». Pero hay que examinar si Eliade puede emitir legítimamente tales apreciaciones recurriendo, al mismo tiempo, al análisis descriptivo. Admitiremos provisionalmente, siguiendo la invitación de Eliade, que la lógica de los símbolos se ejerce no sólo en sentido «horizontal», es decir, cuando es deseable disponer de un criterio de coherencia interna, sino que puede ser utilizada también «verticalmente», en orden a emitir un juicio sobre su «adecuación». Esta última proposición es la que suscita más controversia. Algunos críticos afirman que obliga a Eliade a salir del dominio de la descripción pura y le hace emitir juicios de valor basados en criterios ontológicos totalmente arbitrarios. Nos ocuparemos de este problema metodológico en nuestro capítulo final.

Si la idea de «lógica de los símbolos» nos parece tan fundamental con relación a la metodología de Eliade, hasta el punto de dominar toda su concepción del simbolismo, es porque todos los demás criterios en que se basa su análisis de lo simbólico parecen subordinados a esta idea y no tienen más valor que el que ella pueda tener. Basándose en ella, Eliade puede hablar del modo autónomo de conocimiento del símbolo y afirmar que los símbolos conservan su estructura propia y tienden a la continuidad y a la universalidad, independientemente de las con-

[52] P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité,* vol. II: *La symbolique du mal,* pp. 328-29.

diciones temporales o históricas. Esta misma noción le permite afirmar la multivalencia del simbolismo y percibir el proceso de integración de las significaciones estructurales coherentes en conjuntos, o sistemas, simbólicos. Veremos cómo sin esta noción de lógica del símbolo el fenomenólogo de las religiones sería incapaz de distinguir entre los diferentes niveles de significación o atribuirles cierto grado de «altura» o de «elevación». En pocas palabras, sin la lógica de los símbolos se vendrían abajo los mismos cimientos de la hermenéutica de Eliade, formados por sistemas de asociaciones simbólicas, autónomas, coherentes y estructuradas. Todo quedaría reducido a una formulación brillante, una creación que tendría como única base la imaginación y carecería por completo del rigor metodológico y de la objetividad que requiere todo enfoque fenomenológico.

2. *Multivalencia de los símbolos*

La tesis de Eliade de que «los símbolos son capaces de revelar *una modalidad de lo real o una estructura del mundo que no son evidentes en el plano de la experiencia inmediata*»[53], es perfectamente inteligible a la luz de su análisis de la serpiente en cuanto símbolo lunar. El símbolo de la serpiente revela el mundo en su totalidad viva, en su inagotable vitalidad y en su pulsación rítmica. Esta revelación no es fruto de la reflexión ni de la razón, sino de la intuición inmediata que se tiene del universo y de su «clave». A través de los símbolos religiosos el mundo nos «habla» y, escuchándolo, es como se constituye el universo religioso.

Esta revelación es posible gracias a la característica principal del simbolismo, que llama Eliade su «multivalencia», «su capacidad *de expresar simultáneamente varias significaciones cuya solidaridad no es evidente en el plano de la experiencia inmediata*». En su análisis del simbolismo lunar ha mostrado que el simbolismo religioso es capaz de revelar buen número de significaciones estructurales coherentes: los ritmos lunares, la ley del proceso universal, la muerte y la resurrección o regeneración, las aguas y la lluvia, las plantas y la vida vegetal, la fertilidad, el principio femenino, el destino del hombre, sus diversas implicaciones, etc. «En último término, el simbolismo

[53] *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 254-55.

de la luna manifiesta una correspondencia de orden 'místico' entre los diversos niveles de la realidad cósmica y ciertas modalidades de la existencia humana. Señalemos que esta correspondencia no se impone ni a la experiencia inmediata y espontánea, ni a la reflexión crítica. Es resultado de un cierto modo 'de ser presente' en el mundo» [54].

Por la importancia que concede a la multivalencia del simbolismo religioso, Eliade no hace más que reafirmar su preocupación principal en relación con la fenomenología, o, dicho en otras palabras, su oposición radical a toda forma de reduccionismo. El simbolismo lunar, y su significación, no pueden ser interpretados de forma únicamente «racional», aun cuando por algunos de sus aspectos, como la relación entre ciclos lunares y ciclos menstruales, parece fruto de métodos de análisis a la vez lógicos y racionales. La significación del simbolismo lunar no se puede percibir únicamente con relación a uno de sus numerosos planos de referencia, como el erótico o el sexual, aun cuando sea en él en el que se manifiesta más frecuentemente. Como hemos constatado antes, los investigadores han propuesto con demasiada frecuencia «interpretaciones unilaterales y, por tanto, inexactas de los símbolos». Este reduccionismo lleva necesariamente «a una interpretación falsa —*por parcial e incompleta*—» del simbolismo religioso. De esa manera, su misión de vehículo de un sistema autónomo de conocimiento queda anulada por completo. Es su multivalencia lo que hace que el simbolismo, en cuanto conjunto estructurado de significaciones coherentes, sea «verdadero» [55].

En apoyo de su tesis, tan importante para la metodología, Eliade declara que Freud, en su interpretación de la sexualidad y del complejo de Edipo, no supo discernir el papel polivalente de la sexualidad, que es consecuencia de las múltiples formas

[54] *Ibid.*, pp. 256-57. En *Polarités du symbole*: «Etudes Carmélitaines» 39 (1960) 15-28, Eliade demuestra maravillosamente esta multivalencia del «simbolismo de las tinieblas».

[55] Cf. *Images et symboles*, p. 17-18. En *Le problème du double-sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique,* en *Le Conflit des interprétations: Essais d'herméneutique,* p. 68, P. Ricoeur escribe que «el único interés filosófico del simbolismo es que revela, por su estructura de doble sentido [sentido doble o múltiple], la equivocidad del ser: 'el ser se expresa de múltiples formas'. La razón de ser del simbolismo es abrir la multiplicidad del sentido a la equivocidad del ser».

que puede tomar la imagen de la madre. Lo que importa ante todo no es la atracción que siente el niño «por tal o cual madre, *hic et nunc*», como pensaba Freud. «Es la imagen de la madre la que revela —la *única que la puede revelar*— su realidad y sus funciones a la vez cosmológicas, antropológicas y psicológicas»: «Baste recordar que la atracción materna, interpretada en el plano inmediato y 'concreto' —como deseo de poseer a su propia madre— no quiere decir nada más que lo que dice; por el contrario, si se tiene en cuenta que se trata de la imagen de la madre, este deseo manifiesta muchas cosas a la vez, pues es el deseo de reintegrar la beatitud de la materia viva todavía no 'formada', con todas sus posibles discrepancias, cosmológica, antropológica, etc., la atracción ejercida sobre el 'espíritu' por la 'materia', la nostalgia de la unidad primordial y, por tanto, el deseo de acabar con los opuestos, las polaridades, etc.» [56].

Eliade cita otro caso de reduccionismo unilateral del simbolismo religioso en su comentario sobre las «grutas rituales». «La gruta representa el otro mundo, pero también el universo entero. No es la contemplación inmediata, 'natural' de la gruta en cuanto lugar tenebroso y, por tanto, subterráneo, lo que nos permite captar su simbolismo y su función religiosa, sino la experiencia suscitada por la penetración en un espacio sagrado y, a fin de cuentas, 'total', es decir, que constituye un mundo en sí».

Tras presentar algunos ejemplos de la significación religiosa de las grutas rituales, Eliade concluye: «Sólo la influencia de la interpretación naturalista de los científicos del siglo XIX, que reducían los simbolismos religiosos a sus expresiones concretas, físicas, limitó la significación cósmica de las grutas y de las moradas culturales subterráneas a un solo valor, a saber, el de morada de los muertos y fuente de la fertilidad telúrica» [57].

3. *Función unificadora de los símbolos*

«Esta capacidad del simbolismo religioso para desvelar una multitud de significaciones estructuralmente solidarias tiene una consecuencia importante: el símbolo puede *revelar una perspectiva*

[56] *Images et symboles*, pp. 16-17.
[57] M. Eliade, *Zalmoxis*, en *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, p. 38-39.

en la que realidades heterogéneas se dejen articular en un conjunto, en el que lleguen a integrarse en un 'sistema'. Con otras palabras, el símbolo religioso permite al hombre descubrir cierta unidad del mundo y, al mismo tiempo, revelarle su propio destino como parte integrante de ese mundo» [58].

En *Le Yoga: Inmortalité et liberté,* dice Eliade que esta «tendencia a la homologación de los diferentes planos de la realidad es esencial a toda espiritualidad arcaica y tradicional» [59]. El simbolismo religioso desempeña un papel de suma importancia en este proceso de homologación. El ejemplo de la serpiente, considerado primero en cuanto objeto natural e histórico, luego como símbolo religioso lunar, nos ayuda a entender mejor cómo es posible asimilar el símbolo de la serpiente a realidades de una naturaleza totalmente distinta, en que se reconoce la estructura fundamental descifrada en los ritmos lunares.

En este sentido, el método fenomenológico de Eliade está en perfecta armonía con su propia concepción de la actividad del *homo religiosus,* y con la naturaleza misma de lo que estudia. En otras palabras, se preocupa por conciliar su método con el ámbito religioso tal como existe en la realidad y del que deriva orgánicamente. Así, el fenomenólogo «se esfuerza por restituir la significación simbólica de hechos religiosos en apariencia heterogéneos, pero estructuralmente solidarios»: «Este proceso no implica la reducción de todas las significaciones a un denominador común. Nunca se insistirá demasiado en este punto, en que la búsqueda de las estructuras simbólicas no es un trabajo de *reducción,* sino de *integración.* Se comparan y se confrontan dos expresiones de un símbolo no para reducirlas a una expresión única, preexistente, sino para descubrir el pro-

[58] *Méphistophélès et l'androgyne,* p. 257.

[59] *Le Yoga,* p. 128. En el mismo capítulo (pp. 124-30), subraya Eliade la sorprendente capacidad de síntesis de los indios. La *Māndūkya Upaniṣad* «ofrece por primera vez un sistema de homologación entre los estados de conciencia, las letras místicas y... los cuatro *yuga*». La *Mandukya* muestra «la integración de varios niveles de referencia: upanisádico, yóguico, 'místico' y cosmológico». Señalemos igualmente la interpretación de Eliade sobre esta dialéctica de homologación en los *tapas* de la India (cf. *Histoire* I, pp. 245-48).

ceso gracias al cual una estructura puede enriquecer sus significaciones»[60].

Volviendo a nuestro ejemplo, hemos constatado que los símbolos lunares se disponían de tal manera que realidades heterogéneas se encontraban integradas en un mismo «sistema». Hemos mencionado la existencia de una «lógica de los símbolos», según la cual ciertas significaciones estructuralmente coherentes se agrupaban y se articulaban para formar una «red» lunar. Gracias a su alcance espiritual, los diferentes sentidos religiosos atribuidos a los ritmos lunares han permitido a los diversos niveles de existencia (cosmológica, antropológica, etc.) vincularse para formar un todo homogéneo. Así es como en el *homo religiosus* ha podido abrirse paso un cierto sentimiento de unidad del universo, así como la idea de que el hombre y la mujer, por su forma existencial, podían influir en la constitución y proceso del mundo.

4. *Los aspectos paradójicos y contradictorios de la realidad y su expresión*[61]

Hemos visto que el simbolismo religioso puede revelar estructuras del mundo que no son evidentes a la experiencia inmediata. Es un punto en que Eliade insiste muy especialmente, llegando a afirmar que los símbolos desvelan los aspectos más

60 *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 253-54. Cf. M. Eliade, *Historical Events and Structural Meaning in Tension*: «Criterion» 6 (1967) 29; M. Calinesco, *Imagination et sens*, en *Mircea Eliade* («Cahiers de l'Herne», n.º 33) 370-71. Cf. el estudio de J. E. Smith en *The Structure of Religion*: «Religious Studies» I, n.º 1 (1965) 65-66. El interés concedido al carácter universal de las estructuras religiosas no debe llevarnos a olvidar, o subestimar, lo que puedan tener de específico. Smith, apoyándose en una cita de Cassirer, tomada de *Substance and Form*, declara que «sólo utilizando nociones universales que permitan hacer comparaciones críticas y reveladoras entre dos realidades de la misma naturaleza será posible descubrir y expresar con claridad lo que constituye la originalidad de un fenómeno determinado».

61 Este aspecto del simbolismo podría reducirse fácilmente a nuestro anterior análisis del hecho de la unificación. Es el proceso de homologación y de sistematización, basado en la lógica y multivalencia de los símbolos, el que permite a un simbolismo integrar en un todo coherente y estructurado fenómenos aparentemente contradictorios o paradójicos. Si nuestra elección recae en este tipo concreto de expresión simbólica, la causa está en el interés que presenta para el *homo religiosus* y, por supuesto, para Mircea Eliade.

profundos de la realidad, inaccesibles de otra manera al entendimiento. Los símbolos «responden a una necesidad y cumplen una función: poner al desnudo las modalidades más secretas del ser»[62].

Es fácil apreciar que el pensamiento de un P. Tillich coincide en este sentido con el de Eliade: «(Los símbolos) hacen accesibles a nuestros espíritus niveles de experiencia que sin ellos nos quedarían cerrados para siempre, pues no tendríamos conciencia de ellos. La principal función de los símbolos es apuntar más allá de sí mismos (...), dar acceso a niveles de la realidad inabordables de otra manera, y abrir al entendimiento humano perspectivas insospechadas»[63].

Desde esa misma perspectiva, R. Luyster reproduce lo esencial de las conclusiones de Eliade sobre el valor revelador de los símbolos: «El símbolo ofrece una posibilidad de expresión a los múltiples aspectos de la realidad sobre los que la conciencia conceptualizante no tiene ningún control y de los que tampoco puede dar cuenta. De hecho, son los aspectos más contradictorios y los más enigmáticos del universo los que ofrecen un terreno de excepción para la ambivalencia —o más bien, la multivalencia— de los símbolos. El símbolo es una imagen que contiene simultáneamente varias significaciones. Su misma indeterminación —independientemente de sus inconvenientes para la lógica o la ciencia— hace de él el único instrumento capaz de conservar en la realidad vivida toda su riqueza y su singularidad paradójica»[64].

Son precismente estos aspectos de la realidad —paradójicos, contradictorios, enigmáticos— los que más han impresionado al

[62] *Images et symboles*, pp. 13-14. Este tipo de afirmaciones ha suscitado fuertes críticas contra Eliade y su fenomenología, de la que se ha dicho que le permitía «descifrar» los datos según su conveniencia. Sus interpretaciones pecarían de subjetivas y normativas. Como esto es consecuencia de sus análisis hermenéuticos de ciertos ritos o mitos, sus observaciones son, en apariencia, muy imparciales y merecedoras de todo crédito. Sin embargo, no duda en establecer una jerarquía en los resultados de sus análisis, lo que implica un prejuicio ontológico discriminatorio. En el capítulo VI intentaremos distinguir los diferentes niveles de análisis utilizados por Eliade en su enfoque fenomenológico.

[63] *Theology and Symbolism*, en F. E. Johnson (ed.) *Religious Symbolism*, 109. Cf. Paul Tillich, *The Meaning and Signification of Religious Symbols*», pp. 4-5.

[64] *The Study of Myth: Two Approaches*, pp. 235-36.

homo religiosus y, por tanto, a Eliade, y los que han impulsado a este último a subrayar algunas particularidades de la fuerza reveladora del simbolismo religioso: «Quizá la función más importante del simbolismo religioso —importante, sobre todo, a causa de la función que va a desempeñar en las especulaciones filosóficas ulteriores— sea *su capacidad de expresar situaciones paradójicas o ciertas estructuras de la realidad última, imposibles de expresar de otra manera*»[65].

En este caso se refiere Eliade sobre todo a ciertos simbolismos como el de las «Symplegades», y la *coincidentia oppositorum*[66], que expresan para él el más alto grado de creación espiritual y religiosa a que puede llegar el *homo religiosus.*

Vamos a proponer un ejemplo que se relaciona con nuestro anterior análisis y con la unión serpiente-águila constatada en ciertos mitos. En ellos, la serpiente simboliza habitualmente la oscuridad ctónica, lo «no-manifestado», la fertilidad de la *terra mater,* el «principio femenino» y las aguas terrestres. El águila, por su parte, es sobre todo símbolo de la luz solar, de lo que se manifiesta, de los poderes del Padre celeste y de lo que es competencia del macho. El águila y la serpiente «forman una pareja arquetípica de antagonismos simbólicos».

Entre estos mitos, algunos insisten en el antagonismo que opone el águila a la serpiente[67]. Otros, por el contrario, diseminados un poco por todo el mundo, hacen referencia a la coexistencia paradójica entre estos dos principios antagónicos y

65 *Méphistophélès et l'androgyne,* p. 259.

66 Jung concede gran importancia al simbolismo de la *coincidentia oppositorum.* En *Jung, ou la réponse à Job* (*Mircea Eliade* («Cahiers de l'Herne», n.º 33) 253), Eliade cita estas líneas de Jung: «Hablando como psicólogo, constato que la presencia de Dios se manifiesta, en la experiencia profunda de la psique, como una *coincidentia oppositorum* —y toda la historia de las religiones, todas las teologías nos confirman que la *coincidentia oppositorum* es una de las fórmulas más utilizadas y más arcaicas para expresar la realidad de Dios». Por su parte, Eliade escribe que «la reintegración de los contrarios, la *coincidentia oppositorum,* es la piedra angular del sistema de Jung».

67 Cf. H. Zimmer, *The Serpent and the Bird,* en *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization,* pp. 72-76. Refiriéndose a Homero y a un pasaje de la *Iliada,* dice Zimmer que «la victoria del pájaro celeste (el águila) sobre la serpiente simbolizaba [a los ojos del sacerdote y adivino Calcante] la victoria del orden griego, a la vez patriarcal, viril y celeste, sobre el principio de feminidad encarnado por Troya y por Asia».

polares. A través de esta conjunción paradójica de la serpiente y del águila, el *homo religiosus* ha querido expresar el misterio unitario de la «totalidad», de lo que es divino, absoluto [68].

Otro ejemplo, al que se aplica mejor todavía nuestro análisis anterior, y que Eliade ha comentado repetidas veces, es el que nos ofrece el *homo religiosus* en su tentativa de unificar el sol y la luna. Se observa ante todo una asimilación de la experiencia a las valoraciones de los ritmos solar y lunar, y luego una actitud que tiende a hacer que se unan los diferentes niveles de la experiencia y a armonizar los ritmos solar y lunar del mismo cuerpo. Finalmente, gracias a esta unificación, el ser humano aspira a trascender el cosmos y a encontrar el estado de no-diferenciación primordial, la unidad y la totalidad originales [69]: «En la medida en que, asumiendo su presencia en el mundo, se encontraba ante la 'clave' o la 'palabra' del mundo, el hombre se veía llevado a afrontar el misterio de los aspectos contradictorios de una realidad o de una sacralidad que se sentía inclinado a considerar como compacta y homogénea. Uno de los mayores descubrimientos del espíritu humano fue presentido ingenuamente el día en que, a través de ciertos símbolos religiosos, el hombre adivinó que las polaridades y los antagonismos pueden ser articulados e integrados en una unidad. Desde ese momento, los aspectos negativos y siniestros del cosmos y de los dioses, no sólo encontraban una justificación, sino que se convertían en parte integrante de toda realidad o sacralidad» [70].

5. «*Valor existencial*» *de los símbolos*

Terminaremos examinando «*el valor existencial del simbolismo religioso,* es decir, el hecho de que un símbolo *apunta*

68 Entre los numerosos ejemplos de manifestaciones paradójicas, se encuentra el siguiente (*Histoire* I, p. 178, n. 7): «La bisexualidad divina es una de las múltiples fórmulas de la 'totalidad/unidad' significada por la unión de los pares opuestos: femenino/masculino, visible/invisible, cielo/tierra, luz/oscuridad, pero también bondad/maldad, creación/destrucción, etc. La meditación de estos pares de contrarios ha llevado, en varias religiones, a conclusiones audaces que se refieren tanto a la condición paradójica de la divinidad como a la valoración de la condición humana». Esta observación se desarrolla con mayor amplitud en *Méphistophélès et l'androgyne.*

69 Cf, *Le Yoga,* pp. 237-41, 252-53, 266-71; *Traité,* pp. 157-59, 351-52.

70 *Méphistophélès et l'androgyne,* pp. 260-61.

siempre a una realidad o a una situación que compromete a la existencia humana». «El símbolo religioso no desvela solamente una estructura de lo real o una dimensión de la existencia, aporta, al mismo tiempo, *una significación a la existencia humana.* Por esta razón los símbolos que apuntan a la realidad última constituyen conjuntamente revelaciones existenciales para el hombre que descifra su mensaje» [71].

Para comprender esta dimensión existencial del simbolismo religoso, hay que recordar que el simbolismo «hace estallar» la realidad inmediata de una situación existencial en lo que pueda tener de particular, de natural, de profano. El símbolo es percibido como una «clave» que apunta más allá de sí misma y desvela ciertas estructuras del mundo o aspectos de la realidad hasta entonces ignorados. También se percibe como «clave» de la sacralidad, en medio de la cual la existencia, a pesar de lo que pueda tener de humano y de terreno, accede a una realidad que se sitúa en un plano «distinto» del profano, y «más allá» de él: «El simbolismo, en general, produce una 'porosidad' universal, 'abriendo' los seres y las cosas a significaciones transobjetivas» [72].

Para Eliade, el simbolismo lunar confiere nuevas cualidades y significaciones a la serpiente, sin retirarle por ello nada de su significación primera. Esta transformación del mundo por el símbolo debe ponerse en relación con el análisis que hemos hecho de la dialéctica de las hierofanías. La serpiente, al mismo tiempo que conserva su carácter profano de fenómeno natural, «explota» o «estalla» por efecto del simbolismo lunar, y de esta manera muestra claramente muchas significaciones nuevas, todas de gran profundidad existencial. Deja de ser considerado como un fenómeno aislado en el seno de un universo totalmente fragmentado. Su imagen va a unirse con una de las numerosas variantes en que se presenta la de la luna y, por tanto, se puede asimilar a otros fenómenos que se derivan de la estructura de los ritmos lunares: «Cuando se aplica a un objeto o a una acción, el simbolismo los hace 'abiertos'. El pensamiento simbólico hace 'estallar' la realidad inmediata, pero sin aminorarla ni desvalorizarla. Desde su perspectiva, el universo no está cerrado, ningún objeto está aislado en su propia existen-

71 *Ibid.*, p. 261.
72 *Le Yoga*, p. 250.

cialidad. Todo se mantiene unido, por un sistema riguroso de correspondencias y asimilaciones» [73].

Hemos visto cómo esta «fragmentación» de los fenómenos naturales, como consecuencia del simbolismo religioso, se realiza en dos tiempos. En un primer momento se constata que el simbolismo lunar prolonga la dialéctica de las hierofanías. Las serpientes se metamorfosean en «otra cosa distinta», que difiere totalmente de la imagen dada por la experiencia profana. En cuanto símbolo lunar, pueden hacer aparecer significaciones sagradas. Luego, tras haberse convertido en símbolos de una realidad sagrada y trascendental, las serpientes «*anulan sus límites concretos,* dejan de ser fragmentos aislados para integrarse en un sistema [lunar]; mejor todavía, encarnan en ellas, a pesar de su precariedad y de su carácter fragmentario, todo el sistema en cuestión» [74].

Durante este doble proceso de transformación simbólica aparece, a través del símbolo, la estructura fundamental de la revelación existencial. En primer lugar, situaciones profanas, personales, se transforman en experiencias espirituales. Luego, lo que se había percibido en cuanto modalidad particular «aislada», «subjetiva» de la existencia, «desemboca» en un universo unitario y «familiar», en un conjunto estructural «objetivo» y universal.

Esta nueva dimensión existencial, lo mismo que la multivalencia, la unificación y muchos otros aspectos del simbolismo religioso, puede vincularse al «movimiento dialéctico» de que hemos hablado en el capítulo III [75]. Por el mismo hecho de que todas las expresiones religiosas están basadas en símbolos, nuestras consideraciones precedentes sobre la religión y la dialéctica de lo sagrado deben valorarse necesariamente a la luz de las propias concepciones de Eliade sobre el simbolismo religioso.

Afirma él con frecuencia que el símbolo arquetípico, en otras palabras, la estructura simbólica esencial, no deja de en-

73 *Images et symboles,* p. 234. Es inútil volver a hablar de la evidente dependencia de este género de afirmaciones respecto al concepto metodológico de lógica de los símbolos. Cf. *Traité,* pp. 381-82.

74 *Traité,* p. 279. El hecho de distinguir entre un primer y un segundo momento se debe a la necesidad de análisis y no implica de manera alguna la existencia de un orden cronológico.

75 Sobre este punto concreto, véase el estudio detallado de G. Dudley III, *Religion on Trial,* pp. 56-59, 62-63, 81-82.

carnarse y de historificarse incorporándose a ciertos objetos y utilizando como medio de expresión formas simbólicas cada vez más limitadas y relativas. Paralelamente, lo sagrado tiende siempre a liberarse de estas mismas formas que lo retienen en lo relativo, en lo histórico y en lo concreto, y por eso mismo aspira a aproximarse a su estructura simbólica esencial. Este movimiento dialéctico del simbolismo religioso «traduce una situación humana en términos cosmológicos y a la inversa; más en concreto, desvela la solidaridad entre las estructuras de la existencia humana y las estructuras cósmicas». Como hemos visto, esto permite a la persona religiosa la vivencia aislada y subjetiva por un acto de una orientación existencial totalmente distinta, que se basa en su propia experiencia de las estructuras esenciales de lo sagrado [76].

V. Consideraciones transitorias

A lo largo de nuestro análisis de las características generales del simbolismo, y en los comentarios realizados en la primera parte de este capítulo, se ha podido constatar que era perfectamente legítimo definir la situación actual de la historia de las religiones en términos de «tensión» histórico-fenomenológica. Por no citar más que la última de sus características, de la que acabamos de hablar, el simbolismo religioso no tiene valor existencial para el *homo religiosus* más que en la medida, y *sólo en la medida,* en que permite al fenómeno profano «estallar», manifestándose así la estructura religiosa (trascendente, transhistórica) universal, y, *al mismo tiempo,* poner esta estructura universal en relación dinámica con las condiciones temporales (específicas, concretas, históricas) que caracterizan a la situación existencial, naturalmente profana, de este fenómeno. A falta de esta relación dinámica entre el dato histórico y la estructura universal, el simbolismo religioso carecería casi por completo de valor existencial para el *homo religiosus.*

A lo largo de este análisis, hemos procurado no mencionar a cada paso esta «tensión» histórico-fenomenológica. El

[76] *Méphistophélès et l'androgyne,* pp. 261-62.

capítulo V estará consagrado, por modo especial, a examinar esta relación. Es claro que la importancia que debe otorgarse a Eliade en materia del simbolismo, al igual que a su postura fenomenológica, está en relación a la ayuda que sus concepciones personales puedan aportar a la solución de los problemas y dificultades de orden metodológico que suscita la «tensión» histórico-fenomenológica.

CAPITULO V

LA «TENSION» HISTORICO-FENOMENOLOGICA

Al mismo tiempo que afirmábamos que la orientación fenomenológica de Eliade supone un claro progreso respecto a las de sus antecesores, hemos señalado también que sus métodos habían representado una innovación sobre todo por su armazón hermenéutico, que le permite al autor captar el significado religioso de los datos de que dispone. Hemos dicho que las dos nociones que dirigen al unísono su enfoque fenomenológico son: la de la dialéctica de lo sagrado, que le permite reconocer el carácter religioso de un fenómeno, y la de los sistemas coherentes y universales de simbolismos religiosos, en los que basa su interpretación específica de las diversas manifestaciones religiosas.

Pero nos queda por examinar otro aspecto, el de las relaciones entre la «tensión» que, como hemos dicho, caracteriza actualmente la historia de las religiones, y el enfoque fenomenológico de Eliade. Nos centramos, sobre todo, en el análisis de los aspectos fundamentales, es decir, materiales, concretos e históricos de esta tensión, en oposición a los aspectos fenomenológicos, de carácter general y universal, de los que se ha ocupado más o menos Pettazzoni. El próximo capítulo VI comenzará con un resumen de nuestras conclusiones.

Al dejar constancia de esta tensión histórico-fenomenológica, hemos señalado que Mircea Eliade era ante todo un fenomenólogo cuya metodología se basa en sistemas coherentes y universales de estructuras simbólicas. Su propósito es llegar a la «significación» del hecho religioso, lo que, según él, sólo se puede conseguir mediante el estudio de las estructuras. En cuanto fenomenólogo, ¿cuál es su actitud ante datos históricos condicionados de forma específica? ¿En qué medida se ve afectada la significación por la interferencia de las estructuras universales con los aspectos concretos inherentes a toda existencia histórica? ¿En qué difiere un «significado», en su interpretación fenomenológica, de una «explicación» histórica (psicológica, causal, etc.)? La historia de las religiones, ¿puede revelar un «da-

to», y hasta un «dato constituido»? Para determinar las estructuras y los significados de la experiencia religiosa, ¿recurre Eliade a ciertos métodos utilizados en fenomenología, la técnica de variación libre, por ejemplo?

I. Contingencia histórica y estructuras universales

Para captar el significado de una manifestación religiosa, el fenomenólogo de las religiones debe ser capaz de descubrir, tras el condicionamiento histórico-cultural de los datos, lo que puedan tener de único y específico. En oposición a los etnólogos y a los filólogos del pasado, el fenomenólogo tiene conciencia de la irreductibilidad de la historia. Su dominio es el de los documentos históricos relativos al *homo religiosus,* y a las diversas modalidades en que se afirma [1].

Decir que todo fenómeno religioso es de naturaleza histórica es reconocer que es, por eso mismo, condicionado. El fenómeno religioso no puede existir «en estado puro». Lo sagrado se expresa siempre *en* y *por* la historia. Toda manifestación religiosa está sometida a factores variables según la época, el lugar y el entorno cultural, y que la condicionan [2].

Estos aspectos contingentes e históricos de la experiencia religiosa son de suma importancia, como muestra Eliade en su análisis del proceso de sacralización. Se comprende hasta qué punto la interpretación del fenómeno religioso depende de su condicionamiento histórico específico si se tiene en cuenta que lo que es infinito, transhistórico y eterno se limita como consecuencia de su concreción en una realidad finita, histórica, temporal. Un fenómeno determinado y, por tanto, finito e histórico, aun siendo «natural», puede expresar lo que es universal, infinito, no condicionado [3]. Toda hierofanía es un hecho histó-

[1] Cf. citas de Eliade al comenzar el capítulo II.

[2] Sobre las ideas de Eliade a este respecto, cf. *Images et symboles,* pp. 37-39, y nuestro propio análisis en el apartado «Irreductibilidad de lo sagrado y autosuficiencia de la función religiosa», del capítulo II.

[3] Ricketts (*In Defense of Eliade,* en *Religion,* p. 24) subraya los esfuerzos de Eliade por relacionar lo histórico y lo fenomenológico con la estructura paradójica de las hierofanías: «Los críticos de Eliade le instan a que elija entre su actividad de historiador y la de fenomenólo-

rico y se inscribe en cierta configuración histórica y existencial. Es reveladora de la actitud del hombre para con lo sagrado. Como ha señalado L. Gilkey, «la experiencia de la totalidad no puede manifestarse más que a través de lo que le sirve de soporte, que es necesariamente finito y concreto y se inscribe en una situación histórica determinada. Así es como adquiere su forma concreta» [4].

La importancia de los factores históricos específicos resulta todavía más evidente si recordamos lo que afirmaba Merleau-Ponty, y con él otros fenomenólogos existencialistas, a saber, que toda percepción del mundo es necesariamente *relativa* e incompleta. La comprensión de un fenómeno depende de su entorno específico [5]. El ser humano tiene tendencia a preferir las valoraciones de un simbolismo religioso que mejor corresponden a su propia situación existencial e histórica. G. R. Welbon escribe: «Son el estado de espíritu del ser humano y la vida que lleva los que, en último término, determinan su elección de una determinada modalidad de lo sagrado. Dicho estado de espíritu está históricamente condicionado, al menos en cierta medida» [6]. El hecho de que no seamos capaces, con excepción de algunos individuos aislados, de ver en la serpiente una manifestación «en clave» de lo sagrado en una de sus valoraciones lunares, demuestra toda la importancia del condicionamiento histórico. Por otra parte, es evidente que, en nuestra época, el hombre se niega a considerar la luna, de cualquier modo que sea como una hierofanía.

El fenomenólogo tiene plena conciencia de que ciertos simbolismos religiosos, que se constituyeron en una época histórica determinada, dependían de un entorno histórico dado. Como

go. Sin embargo, Eliade tiende a ser las dos cosas a la vez, probablemente porque ve en su metodología un corolario de la paradoja de las hierofanías, el de lo sagrado (ahistórico, eterno) que se manifiesta siempre a través de lo profano (histórico, temporal)».

4 *Naming the Whirlwind: The Renewal of God Language*, p. 42. Cf. *Traité*, p. 16; y P. Tillich, *Systematic Theology*, vol. I, p. 111.

5 Pueden verse otros ejemplos en M. Merleau-Ponty, *Avant-propos*, en *Phénoménologie de la perception*, pp. I-XVI; Merleau-Ponty, *Les Sciences de l'homme et la phénoménologie*, pp. 1-77; P. Ricoeur, *Phénoménologie existentielle*, en *Encyclopédie française*, tomo XIX: Philosophie-Religion, 10.8-10.12.

6 G. R. Welbon, *Some Remarks on the Work of Mircea Eliade*: «Acta Philosophica et Theologica» 2 (1964) p. 469.

ejemplo citemos uno de los simbolismos más difundidos en el mundo, el que establece el paralelo entre la fertilidad del suelo y la fecundidad de la mujer. La serpiente se identificó con el falo, la semilla con el *semen virile,* el campo labrado con la mujer, las faenas del campo con la unión conyugal y con la fertilización hierogámica de la *terra mater*[7]. Tales homologías antropo-telúricas sólo pudieron originarse después del descubrimiento de la agricultura. Están vinculadas a una forma de considerar a la vez el cultivo del suelo y las causas que influyen en la concepción.

En varias de sus obras y, sobre todo, en los dos primeros capítulos del tomo I de *Histoire des croyances et des idées religieuses,* subraya Eliade la importancia de los descubrimientos tecnológicos, las grandes innovaciones sociales y económicas, así como los cambios históricos que han dado lugar a nuevas variantes religiosas de «ser en el mundo». Tras el descubrimiento de la agricultura, advirtió el hombre cómo se transformaba radicalmente su existencia. Luego se produjeron crisis que le abrieron otras posibilidades espirituales, otros universos religiosos, nuevas significaciones. En *Forgerons et alchimistes,* hace Eliade un balance de esta evolución histórica y muestra hasta qué punto el descubrimiento de los metales y de la metalurgia resultó decisivo al suscitar la aparición de nuevos símbolos, mitos y ritos, así como nuevos comportamientos religiosos ante un universo que desbordaba de significaciones nuevas. En resumen, hay que ser plenamente conscientes de las interacciones dinámicas y complejas que se ejercen, a través de la historia, entre la evolución tecnológica, económica y social, y la creación religiosa[8].

[7] Cf. *Traité,* pp. 221-24; *Le sacré et le profane,* pp. 139-41; *Forgerons et alchimistes,* pp. 120-21.

[8] Para interpretar las repercusiones de la innovación tecnológica y de otras influencias históricas, Eliade utiliza criterios que apelan a la irreductibilidad del hecho religioso. Su postura hermenéutica, en la mayor parte de sus interpretaciones, va a contracorriente: muestra hasta qué punto la intuición específica y las modalidades de la vida religiosa han marcado con su impronta la historia y la vida de las sociedades. Hemos presentado estos ejemplos para dar una idea de la complejidad y de la reciprocidad de las relaciones entre histórico y teológico

Es posible reconocer lo que existe de específico y singular en cada uno de los datos, aunque no se sea tan sensible como Eliade a los aspectos concretos e históricos de la experiencia religiosa, pero de lo que no cabe duda es de la importancia que él concede a las estructuras universales de esa experiencia [9]. Siendo verdad que toda hierofanía se convierte en hecho histórico en el momento mismo de su manifestación, no es menos cierto que la metodología de Eliade está dominada por el hecho de que *su estructura permanece inalterada* Esta permanencia y esta continuidad de las estructuras son lo que permite penetrar el universo de lo «otro» y lo que hace posible interpretar los datos religiosos con un mínimo de objetividad.

La investigación histórica es necesaria, desde luego, pero ante todo porque ofrece la posibilidad de llegar a «significaciones transhistóricas». Eliade afirma [10] que las estructuras religiosas fundamentales son atemporales y ahistóricas. No podríamos precisar cuándo y dónde ha nacido una estructura religiosa; sin embargo, podemos tener la certeza de que a una época y a una sociedad determinadas corresponden condiciones que dan a una estructura atemporal específica la *ocasión* de manifestarse o de predominar. Por eso, a lo largo de la historia, se constatan innumerables revaloraciones, en formas muy diver-

por una parte, y creatividad religiosa por otra, pero también para mostrar que en materia de religión la hermenéutica de Eliade tiene en cuenta el hecho histórico de forma distinta, pero no menos consecuente.

[9] R. D. Baird, en *Category Formation and the History of Religions*, pp. 152-53, declara que «la búsqueda de estructuras es perfectamente legítima, pero no tiene nada que ver con el oficio de historiador, y cuando es objeto de un estudio histórico so pretexto de revelar la 'dimensión religiosa' de los hechos, va en contra de lo que es una investigación histórica digna de tal nombre. Las estructuras fenomenológicas no son refutables históricamente, y su verificación incumbe más al teólogo que al historiador». Baird considera que esto es lo que ocurre con la actitud fenomenológica de Eliade, «porque no es históricamente refutable. Como se trata de un enfoque ahistórico, siempre que se recurra a él en el debate histórico y cualquiera que sea su legitimidad, sólo puede constituir un obstáculo para la comprensión auténtica de las relaciones entre lo histórico y lo religioso».

[10] Algunos de los aspectos del análisis siguiente aparecen en *Mythes, rêves et mystères*, pp. 145-46, 148, 237-38; *Le sacré et le profane*, p. 117; *Images et symboles*, pp. 209-13. Véase igualmente Eliade, *Mythologie et histoire des religions*: «Diogène» 9 (1955) 99-116.

sas, de los símbolos del «vuelo»: aspiración a la trascendencia y a la liberación, anhelo de mutación ontológica, deseo de escapar de la «condición humana».

El condicionamiento histórico no modifica nunca en profundidad la estructura de un simbolismo arquetípico, sino que le confiere nuevas significaciones. Aparecen otras valoraciones, en función del contexto histórico, pero siguen bajo la dependencia de una misma estructura básica.

Así es como podría precisarse el momento histórico en que se constituyó la estructura primordial del simbolismo de la cruz. Existen numerosas variantes del simbolismo universal del centro: la montaña, la escala y el árbol cósmico, entre otras. Lo que importa al fenomenólogo es determinar la estructura fundamental a través de la cual se puede percibir la significación del simbolismo del centro. El cristianismo ha añadido una nueva valoración a este simbolismo, al sustituir el árbol del mundo por la cruz, lo que no disminuye en nada el valor histórico de esta homologación, pues para entender lo que representa verdaderamente la cruz a los ojos del *homo religiosus,* el fenomenólogo debe tener en cuenta el condicionamiento histórico específico y la originalidad de la experiencia cristiana. Pero el advenimiento, históricamente fechado, de la cruz en cuanto símbolo no modifica esencialmente el simbolismo de naturaleza universal del que constituye una de sus variantes. De hecho, esta nueva valoración de la cruz estaba ya condicionada por el simbolismo arquetípico del árbol cósmico situado en el «centro» del universo.

Debemos constatar, una vez más, que las estructuras religiosas, sobre todo las estructuras simbólicas, están dotadas de «autonomía». Estas últimas tienen su lógica y coherencia propias, y todo simbolismo coherente es universal. La hermenéutica de Eliade se basa en estos sistemas autónomos, coherentes y universales de estructuras simbólicas, los únicos que pueden ayudar a reintegrar un fenómeno religioso dado en el sistema de asociaciones al que pertenece. Gracias al análisis estructural, el fenomenólogo puede reconocer un significado religioso, aun cuando el individuo o grupo no tengan la menor conciencia de tal significado de su comportamiento.

II. «Explicación» histórica y «significación» fenomenológica

En el prólogo a *Le Chamanisme*, en *Mythes, rêves et mystères*, en *Images et symboles* y en algunas otras obras, Eliade parece inclinado a distinguir entre el dominio de la actividad fenomenológica que le es peculiar y el de la pura explicación histórica (psicológica, causal, etc.). Un autor puede proponerse explicar los orígenes o la difusión de un fenómeno religioso en función de sus condiciones históricas, temporales o culturales. Sin embargo, Eliade no deja de repetir que el fenomenólogo no puede conformarse con la mera investigación histórica, y que debe encontrar la *significación* que emana de esos datos [11]. Esa debe ser la ambición de todos los fenomenólogos, pues la explicación histórica (causal, psicológica) de los datos no agota su significado. Con frecuencia se oye decir que en fenomenología importa menos dar «explicaciones» que encontrar «significados». En este sentido, la interpretación no se confunde con la simple aclaración de las condiciones temporales e históricas [12].

No obstante, creemos que Eliade intenta llegar mucho más allá de la mera interpretación, aunque sea suprahistórica, y que su ambición lo expone a no pocas críticas, contra las que pa-

[11] En *Imagination et sens,* en *Mircea Eliade* («Cahiers de l'Herne», n.° 33) 368-69 y 370-71, M. Calinesco recurre a la distinción establecida por Dilthey entre «explicación» y «comprensión». En su opinión, «sustituyendo explicación por 'reducción' y comprensión por 'integración', podemos intuir fácilmente la elección que está en la base de la teoría de la interpretación de M. Eliade. Para él, la interpretación, correctamente utilizada, se opone por completo a toda forma de pensamiento directa o indirectamente reductor».

[12] El hecho de distinguir entre la comprensión y una explicación basada en la puesta en claro de los factores históricos u otros factores de causalidad no implica en modo alguno que compartamos la opinión de quienes piensan que existe una verdadera dicotomía entre interpretación (comprensión, *Verstehen*) y explicación. Es el hecho mismo de su «interpretación» de la dialéctica de lo sagrado y del simbolismo religioso lo que ha llevado a Eliade a proponer numerosas «explicaciones» de los fenómenos religiosos. En el capítulo VII analizaremos ciertas explicaciones que subyacen a la hermenéutica de Eliade. Recordando las famosas palabras de N. Hansen, para quien «todo dato está cargado de teoría», Dudley (*Religion on Trial,* p. 134) señala, y con razón, que «las teorías —es decir, las explicaciones— ayudan a interpretar los datos, lo mismo que su interpretación ayuda a fortificar la teoría».

rece parapetarse tras *presupuestos ontológicos* sobre la naturaleza y la experiencia de la persona humana. Podríamos incluso admitir que sus juicios están destinados a servir de base para una antropología filosófica.

Pero como Eliade, por propia confesión, intenta adoptar una actitud fenomenológica resueltamente descriptiva y como rechaza todo análisis contaminado de prejuicios ontológicos, es indispensable exponer los argumentos que, según nuestro punto de vista, justifican esta opinión. Pensemos que, en su deseo de llegar a interpretaciones suprahistóricas, Eliade se ve obligado necesariamente a emitir juicios de carácter ontológico sobre la naturaleza y la experiencia humanas [13]. Presentaremos un poco más adelante los elementos que permiten precisar la importancia de la valoración descriptiva y de la pluralidad de los niveles de significación en el pensamiento de Eliade. Consciente de la naturaleza histórica de sus datos, afirma, con todo, que «reflejan algo más que simples situaciones históricas». Los documentos «le revelan verdades importantes sobre el hombre y su relación con lo sagrado» [14].

En Recent Works on Shamanism, dice Eliade del éxtasis que «parece formar parte integrante de la condición humana». Por eso es inútil «averiguar en qué cultura y en qué época histórica se sitúan sus 'orígenes'». «En cuanto *experiencia,* el éxtasis constituye un fenómeno ahistórico. Es primordial en la medida en que es constitutivo de la naturaleza humana. Sólo la *interpretación* religiosa del éxtasis y las *técnicas* creadas para suscitarlo o facilitarlo constituyen datos históricos. Esto quiere decir que dependen de su contexto histórico y que varían a lo largo de la historia» [15].

[13] En un enfoque que quiera ser «puramente» descriptivo, esta interpretación podría considerarse como una crítica. Pero toda metodología implica *necesariamente* presupuestos implícitos y juicios de valor sobre el universo y la humanidad que no siempre están justificados por los datos examinados. Esto no debe llevarnos a concluir que tales hipótesis y juicios deban ser aprobados indiscriminadamente, sino que, tras haberlos expuesto claramente, es posible formular ciertos criterios (de credibilidad, de adecuación, etc.) para juzgar su legitimidad.

[14] *La nostalgie des origines,* p. 107.

[15] M. Eliade, *Recent Works on Shamanism: A Review Article:* «History of Religions» I (1962) 165. En una conversación con Eliade, tras citarle este pasaje, le pregunté si el hecho de considerar el éxtasis como «ahistórico» implicaba para él algo más que una búsqueda de la «signi-

En el prólogo a *Images et symboles* analiza Eliade «la parte ahistórica de todo ser humano». En *Naissances mystiques* (pp. 265, 267) declara ver en el fenómeno de iniciación, además de un hecho histórico, una experiencia que «presenta una dimensión metacultural y transhistórica», «una experiencia existencial constitutiva de la condición humana».

En el prólogo a *Le Chamanisme* tenemos un testimonio especialmente evocador de esta voluntad de explicación metahistórica, que ilustra perfectamente sus propias convicciones sobre la naturaleza humana y la situación existencial en los dos sexos: «[La ascensión celeste] parece ser un fenómeno originario; queremos decir que pertenece al hombre en cuanto tal, en su integridad, y en cuanto ser histórico: testigo de ello son los sueños de ascensión, las alucinaciones y las imágenes ascensionales que se encuentran en todas las partes del mundo, fuera de todo 'condicionamiento' histórico o de cualquier otra naturaleza. Todos estos sueños, estos mitos y estas nostalgias, que tienen por tema central la ascensión o el vuelo, no se dejan agotar por una explicación psicológica; subsiste siempre un núcleo irreductible a la explicación, y ese irreductible núcleo nos revela quizá la verdadera situación del hombre en el cosmos, situación que, no nos cansaremos de repetirlo, no es únicamente 'histórica'» [16].

ficación» de la experiencia extática. Aun reconociendo que no le convencían demasiado términos como «ahistórico» o «transhistórico», declaró Eliade que había querido pronunciarse sobre la misma experiencia. Esta «no está condicionada». Sin embargo, «los valores que se relacionan con ella son, por su parte, tributarios de la historia». Tras analizar ciertos fenómenos religiosos y, más en concreto, las innumerables experiencias extáticas de «vuelo» o de «luz mística», Eliade considera que tales manifestaciones «tienen muy pocas relaciones con su contexto histórico-cultural concreto», cualquiera que sea la mística en cuestión, la de las poblaciones que viven de la caza, o la de los esquimales, de los indios, del Zen, de los judíos, de los cristianos, etc. Parecen proceder de una misma estructura en la medida en que, en cuanto tales, constituyen «experiencias primordiales».

[16] *Le Chamanisme,* pp. 11-12. En *Mythes, rêves et mystères,* p. 143, Eliade llega más lejos en su análisis y, al hablar de la estructura de libertad que revela el simbolismo del «vuelo», toma postura en el plano ontológico: «Las raíces de la libertad deben buscarse en las profundidades de la psique y no en las condiciones creadas por ciertos momentos históricos». La creación de «innumerables universos imaginarios» que presentan esta estructura esencial «indica claramente la verdadera dimensión del ser humano». Este «deseo...no es resultado de la presión

Al aceptar por principio «la ahistoricidad de la vida religiosa», Eliade se refiere a la espontaneidad y a la reversibilidad de las diversas actitudes religiosas[17]. «Algunas experiencias místicas especialmente coherentes son posibles en cualquier grado de civilización o de situación religiosa», lo que significa que «para algunas conciencias en crisis, es siempre posible un salto histórico que les permita llegar a posturas espirituales que de otra forma resultarían inaccesibles».

En resumen, los condicionamientos específicos en los planos histórico y cultural no deben presentarse como explicación de estas experiencias existenciales primordiales, pues son inherentes a la naturaleza humana en cuanto tal. El fenomenólogo debe tener en cuenta las influencias específicas propias de una época histórica o cultura determinada, sin olvidar en ningún momento que las diversas experiencias del *homo religiosus* no están todas históricamente determinadas. Puede ocurrir que el ser humano intente trascender su propia situación histórica y que experimente ciertas experiencias primordiales por el hecho mismo de que su existencia es necesariamente humana[18].

Hemos limitado nuestras referencias a las experiencias relacionadas con la naturaleza histórica del hombre. Podríamos citar otras, pues la obra de Eliade contiene numerosos pasajes del mismo género. Se deduce claramente que desea desbordar el marco de una interpretación que se limitara a manifestar los condicionamientos culturales e históricos. No es menos evidente que la explicación según la cual la experiencia vivida por el *homo religiosus* tendría carácter transhistórico tampoco le satisface y quiere llegar más lejos.

Al recurrir a las estructuras religiosas básicas, atemporales y ahistóricas y, sobre todo, a los sistemas arquetípicos de símbolos religiosos, Eliade se ve obligado a pronunciarse sobre el ser humano y su situación existencial, sus modalidades de inserción en el mundo y sobre la mera condición humana.

De momento nos abstendremos de emitir juicios sobre sus tomas de posición y sus análisis, pero sí deseamos advertir que, tal vez, Eliade no se dé cuenta de que tales premisas influyen

cósmica o de la necesidad económica, sino que constituye al hombre»... «Este deseo...debe figurar entre las notas específicas del hombre».

17 *Le Chamanisme,* p. 13-15.

18 Cf. W. M. Hudson, *Eliade's Contribution to the Study of Myth,* en *Tire Shrinker to Dragster,* pp. 234-35.

en su análisis y que son menos fiables que las que presiden un estudio puramente descriptivo, como el que hemos intentado hasta este momento. Descifrar una estructura de la «condición humana considerada en cuanto tal» es una cosa, y otra muy distinta descifrar la estructura esencial de un mito cosmogónico específico. Al situarse en una perspectiva que no distingue entre varios niveles de análisis y de interpretación, Eliade sólo consigue desorientar a sus lectores. Hay que reconocer que la primera reacción de éstos, muchas veces determinante, es que la perspectiva en que se coloca Eliade carece por completo de espíritu crítico. En efecto, ¿cómo puede seguir siendo descriptiva la historia de las religiones cuando la sitúa, *a priori,* en un determinado plano ontológico? Si decidiera señalar claramente los diferentes niveles de su análisis y su grado respectivo de fiabilidad, Eliade evitaría en gran parte las críticas que se le hacen.

III. «Dato» y creatividad

Si es cierto, como pretende Eliade, que las estructuras religiosas universales y fundamentales son igualmente atemporales y ahistóricas, nos encontramos ante un «dato» que tiene toda la apariencia de la continuidad y la perennidad, y en que Eliade puede basar legítimamente su metodología. Si la experiencia religiosa deja aparecer ciertas estructuras generales que ni el entorno cultural, ni las circunstancias relativas, temporales, históricas y específicas explican por completo, nos encontramos ante un «dato» que puede servir de marco hermenéutico al fenomenólogo, que lo utilizará para dar cuenta de los fenómenos religiosos, establecer comparaciones, proponer generalizaciones y hacer valoraciones descriptivas.

El análisis fenomenológico de Eliade tiene cierta ambigüedad en cuanto al contenido de la experiencia religiosa. En la mayoría de los casos, sus análisis de la experiencia de la revelación apelan a un «dato» fundamental de la experiencia y a la evidente *pasividad* de que da pruebas el *homo religiosus,* pasividad a la que se adapta el fenomenólogo que trata de interpretar la experiencia religiosa. Por eso, como el *homo religiosus* se caracteriza por la revelación que tiene de lo sagrado, se

pone el acento en las estructuras religiosas generales o universales, que, en cuanto atemporales y ahistóricas, son «dadas» o reveladas al individuo en el momento de la experiencia religiosa.

Pero a veces ocurre que Eliade analiza la experiencia de la revelación invocando el *dinamismo* y el espíritu de *creatividad* del *homo religiosus*, que también deben encontrar correspondencia en el fenomenólogo. Sería, por tanto, el *homo religiosus* el que descifraría lo sagrado y constituiría su propio universo religioso; en cuyo caso es el condicionamiento específico e histórico de la experiencia de la revelación lo que ha de centrar nuestra atención. El fenomenólogo, en cambio, debe centrarse en el contexto histórico, cultural, lingüístico y en las diversas influencias que haya podido ejercer el entorno del *homo religiosus*.

Intentaremos, ante todo, analizar la interpretación más frecuente, la que insiste en el dato y en la pasividad, con ciertas reservas por nuestra parte. Luego intentaremos tender un puente entre lo universal y lo particular, entre lo que es pasivo y lo que es activo, entre lo dado y lo constituido.

1. *«Dato» y pasividad: El «homo religiosus» y la manifestación de lo sagrado*

En función del contexto, las estructuras universales derivadas de la experiencia religiosa pueden describirse de varias maneras. Hemos dicho que en la base de la metodología de Eliade se encuentran dos principios fundamentales, el de la dialéctica de las hierofanías y el de los sistemas estructurales de símbolos. El hecho de que sean inseparables ayuda a comprender lo que sirve de trasfondo a toda su metodología.

Admitamos que las estructuras universales fundamentales de la experiencia religiosa se nos revelan en la mayoría de los casos por la dialéctica de lo sagrado y de los sistemas coherentes de símbolos. Ya tratamos en el capítulo III del proceso de sacralización y de su estructura universal como se deduce de la dialéctica de las hierofanías: separación constante del objeto hierofánico, dualidad sagrado/profano, coexistencia paradójica de lo sagrado y de lo profano, etc. Lo que más importa ahora es el análisis de este proceso de sacralización, que se interpreta como algo dado, preestablecido, caracterizado a la vez por su autonomía, su permanencia y su continuidad: «Lo sagrado se ma-

nifiesta de acuerdo con las leyes de su dialéctica propia y esta manifestación se impone al hombre *desde fuera*». La persona religiosa no crea ella misma esta estructura básica. Experimenta pasivamente lo que se le manifiesta [19].

Cuando se consideran las estructuras procedentes del simbolismo religioso, se constata que «ninguna tradición religiosa pretende haber inventado, ni siquiera descubierto sus propios símbolos; fenomenológicamente hablando, se diría más bien que fueron 'dados' a esta tradición» [20]. En el capítulo IV hemos subrayado el gran número de formas bajo las que se pueden presentar las estructuras simbólicas, y de las que se puede decir que han sido «dadas», o se han manifestado, a lo largo de la experiencia religiosa. Hemos visto que todo simbolismo coherente es universal. Las estructuras simbólicas son «autónomas» en el sentido de que los símbolos poseen su lógica propia y se agrupan para formar sistemas estructurados y coherentes que la historia no puede cambiar en profundidad, pues son universales.

Recordemos el ejemplo que ya hemos estudiado: libertad y trascendencia constituyen una estructura esencial que se manifiesta a través del simbolismo universal y coherente del «vuelo». No ha sido creada, de ninguna manera, por ninguna cultura determinada de una época histórica precisa. Pero no es menos cierto que, para manifestarse, necesitó ciertas circunstancias históricas y ciertas civilizaciones. Sin embargo, la estructura misma es algo «dado» en el sentido de que es ahistórica y atemporal, y se presenta dotada de autonomía, de continuidad y universalidad.

M. Eliade afirma que «el mundo 'habla' o 'se manifiesta' a través de los símbolos»; los símbolos religiosos revelan las estructuras fundamentales del mundo: «El mundo 'habla' al hombre y, para entender este lenguaje, basta con conocer los mitos y descifrar los símbolos. A través de los mitos y los símbolos de la luna, el hombre capta la misteriosa solidaridad entre temporalidad, nacimiento, muerte y resurrección, sexualidad, fertilidad, lluvia, vegetación, etc. El mundo no es ya una masa opaca de objetos arbitrariamente amontonados, sino un cosmos vivo, articulado y significativo. En último término, el *mundo*

[19] Cf. *Traité*, pp. 311-12; *Le Chamanisme*, pp. 13-14; cf. W. Gurdon Oxtoby, '*Religionswissenschaft Revisited*', en *Religions in Antiquity*, pp. 596-97.

[20] Gilkey, p. 446.

se revela en cuanto lenguaje. Habla al hombre por su propia forma de ser, por sus estructuras y sus ritmos»[21].

Con gran frecuencia, por ejemplo cuando consideramos los símbolos de una «estructura cósmica», parece que le han sido «dadas al mundo» estructuras universales. Se trata de estructuras observables en el universo natural, temporal y secular y que, por tanto, pueden servir de base «objetiva» a la revelación religiosa. Si queremos entender la sacralidad y el simbolismo religioso del cielo, parece evidente que las estructuras básicas pueden ser captadas haciendo referencia a las propiedades intrínsecas del cielo, dominio de la altura, de lo infinito, de la trascendencia[22]. De la misma manera, se puede afirmar que la estructura básica del simbolismo lunar reside en la naturaleza de los ritmos lunares, con la periodicidad de sus ciclos y la eterna reaparición de un astro que sólo muere para renacer mejor.

Pero esta localización sistemática de las estructuras del universo puede resultar peligrosa, pues existe la tentación de inclinarse por una *reducción naturalista* de la signifiación religiosa. Como hemos visto, no pocos investigadores —incluso entre los más notables— han sucumbido a esta tentación. Recordemos que el *homo religiosus* no percibe nunca la naturaleza únicamente en cuanto tal. Es evidente que para el observador secular de nuestros días que se proponga analizar las estructuras básicas de los ritmos lunares, puede resultar absurdo, o cuando menos poco razonable, pensar que se pueda cimentar en ellas alguna reve-

[21] *Aspects du mythe,* p. 174. Eliade parece utilizar deliberadamente el término «mundo» para distinguir el universo «exterior». Pero, se refiera al «mundo» o al «mundo», la significación que le da es la de «entorno vital» o «medio existencial» del *homo religiosus* en su integridad. W. M. Hudson, en *Eliade's Contribution to the Study of Myth* (p. 223), tiene razón cuando dice que el «mundo, término que para Eliade no se aplica solamente a la naturaleza que nos rodea, sino a todo lo que constituye el medio existencial del hombre, nos habla a través de los símbolos».

[22] *Traité,* p. 46: «Sin recurrir siquiera a la fabulación mítica, el cielo revela directamente su *trascendencia,* su *fuerza* y su *sacralidad.* La simple contemplación de la bóveda celeste provoca en la conciencia primitiva una experiencia religiosa. (...) El simbolismo de su trascendencia se deduce, podríamos decir, del mero hecho de conocer su altura infinita». En *Histoire* I, pp. 37-38, dice Eliade de «la experiencia primaria de la sacralidad del cielo y de los fenómenos celestes y atmosféricos» que son «una de las raras experiencias que revelan espontáneamente la trascendencia y la majestad».

lación religiosa. Aunque dé directamente el cielo la idea de trascendencia y sea «deducida la sacralidad de la simple contemplación», Eliade nos previene que «sería un grave error considerar tal deducción como algo lógico y racional. La categoría trascendental de la 'altura', de lo supraterrestre, de lo infinito, se revela al hombre entero, a su inteligencia y a su alma». Aun sosteniendo que el simbolismo y los valores religiosos inspirados por el cielo «no se deducen de forma lógica de la observación tranquila, objetiva, de la bóveda celeste», Eliade afirma también que, «sin embargo, no son producto exclusivo de la fabulación mítica y de las experiencias irracionales religiosas»[23]. De ello se deduce que aun cuando sea posible hacerse una idea de la naturaleza profunda de ciertas intuiciones religiosas y de ciertas manifestaciones de la sacralidad a partir de estructuras fundamentales «dadas al mundo», sin embargo, no se debe reducir la significación de estas mismas manifestaciones a las meras estructuras «naturales» del universo.

Esto resulta todavía más evidente cuando se analizan estructuras universales que son «dadas», pero que no proceden del universo «natural». De hecho, estas estructuras aparecen muchas veces totalmente ajenas al mundo tal como nos es «dado». Por ejemplo, si se considera el sol desde un punto de vista secular y «racional», las correlaciones entre simbolismo solar, por una parte, y tinieblas, serpientes y muerte por otra, resultan inexplicables. La «cara sombría» del sol, sus aspectos «ofidianos», «tenebrosos» o «indistintos», atestiguados en documentos como el mito de Helios, el *Rig-Veda* y las *Brāhamaṇas,* se sitúan aparentemente en oposición a toda representación secular, racional o «natural»[24]. En este sentido son también sím-

[23] *Traité,* p. 47. Como conclusión de este párrafo, Eliade escribe: «Repitámoslo: antes de toda valoración religiosa del cielo, éste revela su trascendencia. El cielo 'simboliza' la trascendencia, la fuerza, la inmutabilidad por su simple existencia. *Existe* porque es *elevado, infinito, inmutable, poderoso*». Th. N. Munson, en *Reflective Theology,* p. 185, piensa que «la idea de un cielo, en su presencia inmediata, al manifestarse *como tal*, es una declaración asertoria sobre la intencionalidad de la conciencia que revela en Eliade una posición de partida claramente husserliana. En buena lógica, no es posible hacerse una idea del cielo a partir de un cielo abstracto, racionalmente neutro. Sería más exacto decir que vemos en primer lugar el cielo *como tal* y que luego sacamos nuestras conclusiones a partir de esta perspectiva inicial».

[24] Cf. *Traité,* pp. 129-33.

bolos ejemplares como los de las «Symplegades» (paso paradójico entre dos rocas que entrechocan perpetuamente, o a través de una montaña carente de apertura) y el de la *coincidentia oppositorum,* que para Eliade es una de las más altas expresiones de la espiritualidad.

Con frecuencia, la única manera de descifrar una estructura simbólica consiste en considerar ante todo la «historia sagrada» conservada en los mitos, y que se revive periódicamente en los ritos. Así se observa que el mundo tal como lo conciben los aborígenes de Australia posee una estructura, pues sus mitos revelan los actos por los que unos seres primordiales han dirigido la creación. La conciencia de lo que pudo ocurrir *in illo tempore* hace que el universo deje de ser desordenado y caótico y se convierta en un mundo estructurado y significante [25]. El *homo religiosus* no piensa en modo alguno que estas historias sagradas hayan salido de su propia imaginación. Fenomenológicamente hablando, los mitos parecen haber sido objeto de una revelación.

En último término, el mundo se manifiesta a través de los símbolos religiosos que reflejan «la condición humana». «*Se refieren a las situaciones constitutivas de toda existencia,* al hecho de que el hombre es sexuado, mortal y busca lo que nosotros llamamos hoy la 'realidad última'» [26]. La mayor parte de los simbolismos de que hemos hablado antes —simbolismos de vuelo, de éxtasis y de ascensión, simbolismo de iniciación, simbolismo lunar, *coincidentia oppositorum*— son expresión de estructuras inherentes a la condición humana y, por tanto, el *homo religiosus* no puede tener la revelación más que a través de la experiencia religiosa.

Hemos presentado varios tipos de estructuras generales del «mundo» que parecen «dadas» o reveladas en el momento de esa experiencia sagrada: estructuras que emanan de la dialéctica de lo sagrado; estructuras simbólicas, que pueden ser de naturaleza «cósmica» y referirse a la «realidad del mundo»; estructuras simbólicas en correlación con la «condición humana» en cuanto tal, etc. Todas tienen en común haber sido «dadas» al *homo religiosus.* No están constituidas por la intervención

[25] Eliade propone otros ejemplos. Cf. *Aspects du mythe,* pp. 155-64; *La nostalgie des origines,* pp. 156-64; *Religions australiennes,* pp. 53-90.
[26] *Méphistophélès et l'androgyne,* p. 264.

directa de la persona religiosa, que ha recibido pasivamente la revelación.

2. «Dato» y pasividad: algunas objeciones

La tesis según la cual el *homo religiosus* recibiría pasivamente el conocimiento de las estructuras universales, que se le manifestarían en forma de «dato», suscita numerosas dificultades. De momento, sólo consideraremos algunas de ellas; el resto lo estudiaremos en posteriores apartados de este capítulo.

No decimos demasiado si afirmamos que existe cierta semejanza entre las concepciones de Eliade en materia de análisis de las estructuras religiosas universales, y las de los seguidores de la fenomenología existencial, que ven en esta disciplina el medio para que aparezca «como en libro abierto» la realidad de las estructuras universales de un entorno. Según R. F. Grabau [27], el rasgo distintivo de toda visión fenomenológica, o intuición de las esencias, es cierta «receptividad pasiva». Las críticas que le inspira esta postura sirven igualmente para la fenomenología de Eliade. No podría haber experiencia «sin simbolización (tematización)» y «los símbolos son creados por hombres en situación histórica concreta», en respuesta a sus preocupaciones existenciales concretas. Estos símbolos no constituyen, por tanto, estructuras «dadas» que se puedan leer «directamente». Para resolver el problema que plantea esta «receptividad pasiva» de la conciencia ante lo que ofrecen las estructuras universales, Grabau piensa que hay que considerar que la conciencia «está en interacción creadora con una situación determinada y da la interpretación de la misma mediante símbolos».

No es aventurado hablar de cierta semejanza entre el «enfoque empírico» de Eliade y el clásico empirismo metodológico de la escuela británica. A decir verdad, la epistemología de David Hume se basa en la percepción por los sentidos, por imperceptible que sea, cosa que no ocurre con las estructuras universales de Eliade. Sin embargo, tienen en común el concebir la experiencia en cuanto recepción pasiva por el yo de una realidad exterior dada.

[27] R. F. Grabau, James M. Edie, (ed.), *Existential Universals*, en *An Invitation to Phenomenology*, pp. 150-53.

En *The Experiential Foundations of Religion,* J. E. Smith distingue dos tipos principales de empirismo: el «de tipo clásico, británico, que encontró su expresión más acabada en el pensamiento de D. Hume», opone un empirismo de concepción «más amplia, más vaga, a veces calificada de 'radical', y que caracteriza en distintos grados el pensamiento de todo un grupo de enemigos de la concepción clásica, como Hegel, Bradley, Peirce, James, Dewey, Whitehead y quizá Heidegger». Afirma que esta última concepción del empirismo es indispensable «por la renovación que introduce, para comprender la religión en cuanto experiencia».

Para Smith, esta concepción renovada presenta cuatro características. Las dos primeras están en abierta oposición a las interpretaciones que recurren a la «recepción pasiva de algo dado»: la experiencia implica «cierta reciprocidad», «cierta solidaridad entre el que experimenta y la cosa experimentada». No hay que ver en la experiencia una simple «recepción pasiva» de datos «al desnudo» o «preexistentes». Sin el sentimiento del que la tiene, la experiencia es imposible[28].

Aunque resulte sorprendente, se puede afirmar que Eliade no tendría inconveniente en admitir la legitimidad de estas críticas. Evidentemente, no aceptaría en su totalidad las ideas de Grabau, pero sí estaría dispuesto a ver en la conciencia religiosa no una simple «recepción pasiva», sino una «interacción creadora». También estaría totalmente de acuerdo con Smith en la necesidad de una «renovación» del concepto de experiencia. Sin embargo, las objeciones citadas se refieren al análisis que hace Eliade de este mismo concepto. Por eso parece necesario modificar, o reconsiderar, la idea según la cual la experiencia religiosa no sería más que la recepción pasiva de estructuras universales, atemporales y ahistóricas, que se presentan en algo «dado», cuya revelación tiene el *homo religiosus*[29].

28 J. E. Smith, *The Experiential Foundations of Religion,* en *Reason and God,* pp. 173-83. Eliade aprobaría sin vacilar la tercera y cuarta tesis del autor, que implican la existencia de «la relación y de la orientación de los fines» en el corazón de la experiencia, y «la calidad intensiva de la experiencia».

29 Eliade no ha realizado nunca en sus escritos el intento que nos proponemos hacer de correlacionar lo dinámico con lo pasivo, lo específico con lo universal, lo histórico con lo estructural. Pero es un intento que encajaría sin violencia dentro de su propia metodología. Lo

3. *Creatividad y «dato constituido»*

La dialéctica de las hierofanías nos ha mostrado que la valoración y elección efectuada por el *homo religiosus* constituyen uno de los aspectos principales del proceso de sacralización. La persona religiosa está llamada a reaccionar ante lo que le es «dado», o revelado. La valoración y elección son indispensables para que el *homo religiosus* pueda superar su propia crisis existencial y sea capaz, luego, de constituirse un universo estructurado y significante. Sin esta reacción por su parte, no se manifestaría la experiencia religiosa.

Cuando se dice de las estructuras simbólicas fundamentales que son un «dato» de la experiencia, hay que hacer una precisión: a nuestro modo de ver, las nociones de dato y de pasividad se refieren a un ser ya situado en el mundo, dinámicamente abierto a las solicitaciones de las estructuras simbólicas, lo cual difiere bastante de la concepción de Hume, para quien la pasividad implica un estar «desnudo» y, por tanto, ser totalmente receptivo. En estas estructuras se pueden ver formas platónicas, los «objetos eternos» de Whitehead, o arquetipos jungianos, pero esto ya es otro problema. El análisis de las estructuras generales que hemos iniciado quizá no sea más que una pura abstracción, pero necesaria por exigencias del análisis. No obstante, hay que decir que la recepción pasiva de las estructuras no constituye, por sí misma, la experiencia religiosa.

De hecho, esa experiencia consiste precisamente en lo que ocurre con estas estructuras simbólicas, una vez que el *homo religiosus* ha tenido acceso a ellas. Dichas estructuras constituyen una fuente inagotable de significaciones religiosas que pueden ser reactivadas hasta el infinito. En un primer momento el simbolismo no está todavía plenamente articulado. No están «consumadas» las significaciones de que es portador. Los símbolos se presentan al principio «en clave», a nivel del pen-

que viene a continuación puede parecer una crítica parcial a su obra. Por nuestra parte, preferimos ver en ello un intento de reconsiderarla tratando de algunos problemas que ha olvidado considerar, lo cual no puede más que confirmar la seriedad de su postura fenomenológica. De todos modos, no pretendemos minimizar la importancia que concede Eliade a las estructuras universales que constituyen lo «dado» de la experiencia, ni las objeciones que merece tal postura.

samiento prerreflexivo. Sólo se tienen vagas intuiciones que acaban por «ajustarse» a la experiencia y le proporcionan poco a poco innumerables posibilidades de expresión, que, una vez extraídas y consumadas, contribuyen a estructurar el mundo de forma coherente.

Al dar un valor nuevo a un simbolismo religioso, el *homo religiosus* lo reactiva y lo hace capaz de reestructurar el mundo en que vive. La forma en que el *homo religiosus* utiliza estas estructuras debe considerarse siempre en función de su situación existencial específica. La conciencia que tenemos del mundo, nuestra respuesta a su «descubrimiento», lo que significa para nosotros, la forma en que utilizamos estas experiencias para estructurarlo, etc., constituyen otros tantos elementos que dependen en gran parte de nuestro entorno histórico y cultural.

Desde una perspectiva fenomenológica, la experiencia religiosa es ante todo fruto de cierta pasividad, pero es ella la que constituye el terreno desde donde se alzará más tarde el espíritu creador. La verdadera creatividad sólo aparece a partir del momento en que podemos descifrar el dato fundamental que se nos revela. Procede de algo dado, sin duda, pero que también ha sido moldeado por la historia, por todo el contexto histórico-cultural que ha reconstituido y reactualizado este potencial inagotable adornándolo con sus propios colores, dándole contenido y valores determinados.

Esta idea de que el dato pasivo deja paso a una creatividad activa debió de intuirla ya Paul Ricoeur, quien declara que «el símbolo da que pensar»: «Esta frase, que me hechiza, dice dos cosas; el símbolo da; yo no postulo el sentido, es él quien lo da; pero lo que hace es dar que pensar. A partir de la donación, la posición. La frase sugiere a la vez que todo está ya dicho en enigma y, sin embargo, que siempre hay que comenzar y volver a comenzar en la dimensión del pensar» [30].

Podemos imaginarnos una interpretación de las relaciones entre la «recepción» pasiva de las estructuras universales y la creación activa, que depende necesariamente de la contingencia

[30] P. Ricoeur, *Le symbole donne à penser*: «Esprit» 7-8 (1959) 61. Véase también Ricoeur, *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique* (I), en *Le Conflit des interprétations*, p. 284 y *passim*. La conclusión de *Finitude et culpabilité* (2): *La symbolique du mal*, pp. 323-32, se titula: «El símbolo da que pensar».

y de las circunstancias históricas, en términos de «dato constituido» o de «en-sí para nosotros».

Por una parte, la experiencia que puede tener del mundo el *homo religiosus* es la de un dato estructurado, con significaciones ya constituidas y del que no hay más que recibir una revelación; por otra parte, ve en el mundo algo todavía inacabado, cuyo sentido no percibirá plenamente si no es por un esfuerzo de creación personal [31]. El dato ya estructurado delimita el horizonte en cuyo interior trata el ser humano de orientarse y de dar sentido a un mundo «nuevo». De todo ello resulta la intencionalidad radical de la conciencia humana: las estructuras universales son un don y son siempre experimentadas como tales por la conciencia que las percibe.

Esta concepción de la experiencia religiosa implica *cierta reciprocidad orgánica y una interacción dinámica entre la conciencia religiosa y un mundo que se nos presenta ya estructurado.* Al mismo tiempo que el ser mira al mundo, se siente mirado por él. El *homo religiosus* tiene la sensación de vivir bajo la mirada de sus semejantes, pero también bajo la mirada de la luna, de las piedras, de los árboles. Todo le incita a otorgarles significaciones religiosas y hacerlo de múltiples formas. Esta concepción de la experiencia religiosa hace que el mundo, aun siendo *estructuralmente dado,* sea al mismo tiempo *dinámicamente vivo* y esté siempre *abierto* a otras valoraciones y otras tentativas de creatividad espiritual.

IV. El método fenomenológico: variación libre e inducción

Hemos insistido varias veces en la necesidad de establecer una relación dinámica entre contingencia histórica y estructuras uni-

31 Cf. R. C. McCleary, prólogo a la traducción inglesa del libro de M. Merleau-Ponty, *Signes,* p. XIV: «El problema fundamental, dijo en una ocasión Merleau-Ponty, es entender cómo es simultáneamente posible elaborar las estructuras significativas de la experiencia y descubrir que está ya constituida según significaciones que nosotros no hemos puesto allí». También en p. XIV, McCleary escribe que «esta experiencia que tenemos de un mundo en perpetua elaboración, por el hecho de que nos vemos activa y espontáneamente implicados en él es precisamente lo que (Merleau-Ponty) entiende por 'existir', 'ser presente al mundo', considerado como un 'campo existencial'».

versales. Un examen más profundo de los métodos de captación fenomenológica de las significaciones puede ayudarnos a comprender mejor la naturaleza de esta interacción dinámica.

1. *Intuición eidética fenomenológica y variación libre*

Antes de examinar los aspectos generales de los métodos utilizados en fenomenología, hablaremos más en concreto del que permite llegar al conocimiento intuitivo de los universales existenciales, y destacaremos dos aspectos contradictorios. Estas consideraciones preliminares nos ayudarán a clarificar ciertos puntos metodológicos.

Según R. F. Grabau, en fenomenología se reconoce que los universales existenciales se encarnan siempre en la «experiencia vivida» por la persona. Pero los fenomenólogos sostienen igualmente que su método les permite leer «directamente» los universales contenidos en la experiencia concreta. Y luego se ven en estos universales los elementos constitutivos de las «estructuras universales de la existencia histórica», de «la ontología de la existencia humana» y «de las condiciones que hacen posible la experiencia óntica». La fenomenología existencial se propone, por tanto, «entender la existencia agrupando las estructuras universales que se han podido 'leer' en la experiencia inmediata»[32]. Grabau no acepta este planteamiento fenomenológico: «El problema que se plantea es el siguiente: la experiencia óntica en que, se dice, estarían arraigadas las estructuras ontológicas, es a la vez concreta y específica. No es en este nivel donde aparecen los universales, que, por tanto, no pueden ser 'leídos' en él (...) La determinación de las estructuras universales no es fruto de una 'lectura' sino de una *construcción*»[33].

Aunque en este caso se sitúa Grabau en el extremo opuesto de Hume, para quien la percepción de elementos «desnudos» constituía la base de la experiencia, la importancia que concede a los aspectos concretos y específicos de la experiencia inmediata y a la construcción «consecutiva» de los univer-

[32] Grabau, *Existential Universals,* pp. 147-48.
[33] *Ibid.,* p. 148.

sales, contrasta claramente con los puntos de vista predominantes en la fenomenología»[34].

Antes de seguir adelante, queremos comentar dos textos sobre metodología, tomados de *Symbolismes de l'ascension et 'rêves éveillés'*, en los que parece oscilar Eliade entre dos tendencias diferentes en la forma de concebir las relaciones entre contingencia histórica y estructuras universales.

En el primero de ellos subraya Eliade la importancia metodológica del estatuto conferido a las estructuras universales y al movimiento por el cual, en hermenéutica, se pasa de las estructuras universales a su expresión histórica[35]. Sólo después de haber aclarado la estructura del simbolismo del «vuelo» y de ver lo que significaba («la abolición de la condición humana, la trascendencia y la libertad»), puede el fenomenólogo pensar en interpretar cada una de sus expresiones históricas.

El segundo de los textos se refiere al movimiento hermenéutico inverso, el que va de lo particular a lo universal[36]. Sólo después de haber descifrado, o «descodificado», cada una de las expresiones particulares «en su propio plano de referencia», puede el fenomenólogo entrever «los planos diferentes, pero solidarios» (de lo onírico, del mito y del rito, de la especulación metafísica, de la experiencia extática) y tomar conciencia de cierta solidaridad estructural entre las diferentes expresiones del simbolismo de la ascensión. Partiendo de contextos distintos y concretos, el fenomenólogo capta «significaciones complementarias pero estructuralmente solidarias que se pueden disponer en un *pattern*». Luego trata de integrar las diferentes signifi-

[34] A este respecto podemos citar la reflexión de Merleau-Ponty (*Les Sciences de l'homme et la phénoménologie,* p. 44) que testimonia la nueva orientación hacia la que tienden numerosos partidarios de la fenomenología existencial: «El hecho y el conocimiento del hecho encierran siempre un conocimiento de la esencia, un conocimiento *a priori*». Pero no hay que confundir esta nueva orientación de la fenomenología existencial con la postura adoptada por Husserl en sus comienzos, según la cual el conocimiento de las esencias es independiente de la de los hechos particulares, históricos y contingentes. Cf. E. Husserl, *Ideas,* pp. 57-58; Husserl, *Phylosophy as Rigorous Science,* en *Phenomenology and the Crisis of Philosophy,* p. 112.

[35] *Mythes, rêves et mystères,* p. 148. Estos pasajes no tienen nada de excepcional. Podríamos citar otros, tomados de distintas obras, que serían también ilustraciones de estos «deslizamientos» hermenéuticos de sentidos contrarios.

[36] *Ibid.*, p. 159.

caciones en un conjunto, de considerar cada simbolismo como un «sistema», que sólo se puede entender «en la medida en que se considera en la totalidad de sus aplicaciones particulares».

Se puede pensar, sin duda, que algunos de estos procedimientos metodológicos proceden de una actitud fenomenológica de carácter más general, tendente a captar las significaciones. No obstante, debemos recordar que es imposible atribuir ningún orden cronológico a la actitud fenomenológica, que puede proceder tanto de lo particular a lo general como de lo general a lo particular. De hecho, entre ambos procedimientos hay una alternancia perpetua, y su interacción debe ser objeto de una correlación dialéctica.

Es la intuición eidética fenomenológica lo que permite al fenomenólogo tratar de deducir la estructura esencial que se expresa bajo los rasgos de un hecho religioso concreto. En un primer momento, se encuentra la experiencia específica tal como la percibe el *homo religiosus*: es el dato particular de la experiencia religiosa. Pero esto no quiere decir que sólo deba recoger y describir los hechos religiosos aislados para remontarse luego, por generalización, a las estructuras religiosas universales. El caso particular, en cuanto tal, es ininteligible. La experiencia implica siempre la unidad del hecho y de la esencia.

Esta última consideración no se refiere únicamente al dominio de la experiencia «mística» o suprasensible. Es la condición previa de toda experiencia. Más o menos conscientemente, hacemos siempre una distinción entre el hecho experimentado y la experiencia misma. Es el «quid» de una experiencia lo que permite distinguirla, compararla y relacionarla con las ya vividas y clasificarla entre las del mismo género.

El método fenomenológico tiene precisamente como fin poner al descubierto el «qué» esencial o estructural, que forma cuerpo con el hecho aislado, percibir la significación esencial por la que un hecho pertenece a cierta categoría. Esto no implica que se tenga, desde el punto de partida, una visión clara de la estructura universal encarnada en un dato aislado. Sería más exacto decir que el fenomenólogo sólo tiene al principio una vaga intuición de lo que revela este dato aislado. Sin esta vaga intuición eidética, no podría ni siquiera proponerse distinguir, describir y clasificar los datos aislados.

Utilizando un ejemplo citado con frecuencia, el de un dato religioso aislado en que se expresaría el simbolismo de la ser-

piente, un fenomenólogo de las religiones podrá ver en él una forma que asociará a otros simbolismos de la serpiente; otro podría entrever intuitivamente una estructura esencial de tipo erótico; y Eliade podría, al menos en un primer momento, interpretar este mismo dato en términos de simbolismo lunar. Esta diversidad en las intuiciones eidéticas de partida, y en la intuición eidética una vez «acabada», se puede atribuir en gran parte al entorno propio de cada fenomenólogo.

El método más utilizado para llegar a una significación es el de la «variación libre». A veces, como ocurre en matemáticas, es posible llegar a la estructura esencial refiriéndose a un solo caso. Pero, en lo que respecta a los fenómenos religiosos, el fenomenólogo debe recoger y comparar gran número de casos antes de proceder a su interpretación. La variación no podría ser puramente imaginaria, sino que debe ser igualmente *factual* con relación a los datos.

El recurso al «método de invariancia» permite al fenomenólogo discernir el *núcleo invariante,* significación esencial del fenómeno religioso. Así, el símbolo de la serpiente, variante de cierto tipo de estructura (erótica, lunar, etc.), se verifica siguiendo el método de variación libre. Entre los casos examinados se descubre que algunos de ellos se presentan en una forma que se puede calificar de «accidental», en el sentido de que el fenomenólogo puede «franquear los límites» inherentes a estructuras, sin alterar por ello la naturaleza de los datos. Por ejemplo, la estructura acuática, o ctónica, que se deduce de ciertas situaciones en que se encuentra el simbolismo de la serpiente, puede no proceder de la significación esencial de la presencia de la serpiente en un símbolo.

Por el método de variación libre, el fenomenólogo descubre poco a poco que el simbolismo de la serpiente se presenta en formas que se pueden calificar de «esenciales», en el sentido de que sus estructuras están contenidas entre ciertos límites que no se pueden franquear sin modificar el «qué» esencial de los datos sometidos a investigación. El hecho de descartar estos elementos equivale a reducir a la nada la naturaleza fundamental de los datos.

Esta visión en profundidad no se consigue de entrada. La sensación muy vaga de cierta permanencia, a pesar de las variaciones, es lo que Husserl llama un «universal empírico». A

pesar de la diversidad de las revalorizaciones, se acaba percibiendo cierta *identidad estructural.*

Sólo después de haber captado el núcleo invariante constitutivo de la significación profunda de los datos, puede pensar el fenomenólogo que ha concluido la intuición eidética. Para Eliade, el núcleo invariante constitutivo de la significación profunda del simbolismo de la serpiente se presenta en forma de una «red» estructural que procede del simbolismo lunar. La estructura esencial que reviste la forma particular del simbolismo de la serpiente se ha entendido como representación de la vida que se repite rítmicamente en su inagotable fecundidad.

Así, pues, podemos establecer una relación dinámica entre los dos textos de Eliade sobre la metodología. En la experiencia religiosa real, el hecho y la esencia son inseparables, aunque el fenomenólogo sea capaz de distinguirlos y de deducir, o de extraer, la estructura esencial que en ellos está encerrada.

En el análisis fenomenológico, sobre todo si se emplea el método de variación libre, se produce un cambio de plano hermenéutico, de lo singular y de lo histórico a la estructura universal. Esto no contradice en nada la existencia de interacciones continuas entre lo particular y lo universal, y no implica que se pueda abordar lo particular sin haberse hecho previamente una idea de su estructura eidética. Sin embargo, tras haber seleccionado un cierto número de casos particulares —aquellos en que aparece la serpiente, por ejemplo—, resulta posible someterlos al método de variación libre, tratar de discernir sus semejanzas estructurales (eróticas, iniciáticas, etc.), así como sus diferencias, y llegar a identificar su estructura invariante y específica, que en este caso es la estructura lunar.

El análisis fenomenológico implica igualmente un «deslizamiento» hermenéutico inverso, de lo universal hacia lo singular e histórico. La invariante —la «red» lunar, por ejemplo— constituye el armazón hermenéutico que permite interpretar un dato aislado, como el de la «serpiente». La comprensión fenomenológica del significado religioso de una manifestación aislada (que incluye el simbolismo de la serpiente) sólo se obtiene volviendo a situar este fenómeno dentro de su red (lunar), coherente y universal, de asociaciones simbólicas y, por tanto, dentro del conjunto que constituye su estructura universal.

2. *Generalizaciones abusivas por inducción*

La postura fenomenológica de Eliade ha recibido muchas críticas. Un examen atento de las objeciones que se le han hecho puede permitirnos profundizar nuestro propio análisis de los métodos por los que el fenomenólogo de las religiones puede extraer la significación profunda de las estructuras universales. Como ya hemos indicado en varias ocasiones, la acusación más repetida contra Eliade es que procede al examen de datos religiosos muy concretos para deducir de ellos la existencia de estructuras universales mediante generalizaciones apresuradas, muy subjetivas y faltas de espíritu crítico. Las significaciones y las estructuras universales que cree «descifrar» en los datos que examina no serían más que puras lucubraciones.

Como trasfondo de estas críticas de orden metodológico, está la idea de que Eliade procede en su razonamiento por mero *impulso inductivo.* Tal razonamiento, dicen sus críticos, no se atrevería a hacerlo ningún otro autor, y se confiesan incapaces de encontrar, partiendo de los mismos datos, las estructuras universales «profundas» de la experiencia religiosa que ve Eliade. Los que lo acusan de proceder por inducción critican igualmente el conjunto de su postura, que no sería ni histórica ni empírica.

Ateniéndonos a buena parte de las críticas formuladas contra Eliade por antropólogos o por otros historiadores de las religiones, parecería que hay una distinción absoluta entre razonamiento inductivo y razonamiento deductivo. Eliade es criticado por sus generalizaciones inductivas, y muchas veces se ha impugnado su enfoque, por considerarlo deductivo.

Saliba escribe que «uno de los problemas más arduos que se plantea al historiador de las religiones está relacionado con la metodología. ¿Deberá proceder por inducción o por deducción? Eliade ha optado por esta última. Pero, en antropología, la tendencia actual está claramente en favor de la primera». A lo largo de su crítica, Saliba se muestra sumamente severo con las generalizaciones inductivas, que tendrían en Eliade un carácter demasiado vago y superficial y que, según él, quedarían refutadas sistemáticamente por los datos antropológicos, además de que es imposible verificarlas[37].

[37] J. A. Saliba, '*Homo Religiosus*' *in Mircea Eliade,* p. 142. Véanse pp. 105-16.

Para Strenski, todos los avances de Eliade, «al dar la impresión de que la historia de las religiones es una ciencia inductiva que extrae sus conclusiones de hechos históricos probados, carece por ese hecho de todo valor». En cuanto historiador de las religiones, se basa Eliade en afirmaciones *a priori,* cuya relación con los hechos históricos igualmente se presume, tanto en el plano lógico como en el cronológico: [Eliade] «no llega a estas verdades —por ejemplo, sus explicaciones de las diversas significaciones de ciertos mitos o símbolos— por vía inductiva, sino que comienza con generalizaciones estadísticas que se precisan a medida que vamos descubriendo que estas verdades son las que se deducen necesariamente de lo que estudiamos: todo ocurre como si fuéramos capaces de llegar a estas verdades antes de haber iniciado nuestra investigación. Luego podemos verlas confirmadas, de vez en cuando, por el material histórico, pero entonces parece eliminado todo riesgo de desnaturalización de este material» [38].

Para Dudley, cuyos puntos de vista en materia de historia de las religiones coinciden generalmente con los de Eliade, razonamiento inductivo y razonamiento deductivo se excluyen mutuamente. Eliade ha sido blanco constante de los ataques de los empiristas, como Leach, Wallace, Baird y Penner, que le reprochan no cumplir las exigencias mínimas de un planteamiento «científico»: «Las teorías de Eliade no ofrecen los mejores ejemplos de razonamiento inductivo. En lugar de comenzar considerando los datos brutos de las experiencias religiosas, sus teorías se basan en alegatos sobre la naturaleza del *homo religiosus* y su concepción del universo» [39].

[38] I. Strenski, *Mircea Eliade: Some Theoretical Problems,* en *The Theory of Myth: Six Studies,* pp. 51-52. Strenski afirma (p. 56) que Eliade se refugia tras la psicología profunda para «descubrir» verdades que son otros tantos presupuestos engendrados por «la introspección y la intuición consideradas como fuentes de un conocimiento particular»; «Eliade ha hecho de la intuición y de la introspección el fundamento epistemológico de su disciplina».

[39] G. Dudley III, *Religion on Trial,* p. 117 y *passim.* Sin embargo, Dudley no pierde su confianza en Eliade, pues vemos cómo continúa atacando a los empiristas y felicitando a Eliade por no querer colocarse en una perspectiva empírica, histórica e inductiva, para concluir diciendo que la historia de las religiones, tal como la concibe Eliade, se inserta en la tradición de la escuela francesa, deductiva, sincrónica y sistemática.

Los ataques dirigidos contra el carácter inductivo de los razonamientos de Eliade pueden resultar más positivos. Todavía se espera de él un análisis completo y crítico de su metodología, en que justifique y explique los medios fenomenológicos que le sirven para determinar las estructuras religiosas universales. Muchas veces da la impresión de utilizar procedimientos parecidos a los de la tendencia inductiva, tal como fueron propuestos por J. Stuart Mill y algunos filósofos.

¿Cómo ha llegado M. Eliade, en su análisis de la dialéctica de lo sagrado, a descubrir las estructuras universales de la experiencia religiosa? ¿Ha examinado un determinado número de casos concretos para luego conservar sólo sus características conocidas: dualidad sagrado/profano, sentimiento de trascendencia, etc.? En ese caso, parecería que Eliade está en condiciones de matizar la *probabilidad* de sus conclusiones de orden general.

Sin embargo, para Eliade, la existencia de las estructuras universales de la experiencia religiosa se impone *necesariamente,* como si tuvieran un «régimen sintético *a priori*»[40]. Las generalizaciones a que llega se supone que dependen de la naturaleza misma de los hechos religiosos observados, quedando descartado todo peligro de falsificación, como si fuera inconcebible examinar luego un dato religioso sin encontrar en él las estructuras que ha descubierto. Sin embargo, Eliade no debería concluir afirmando su necesidad, suponiendo que las haya descubierto al final de un proceso inductivo de generalización.

Volviendo a su propio análisis del simbolismo de la serpiente, parece que ha recogido y estudiado gran número de casos y deducido sus características comunes, para luego hacer la síntesis de éstas y llegar a la conclusión de que pertenece a una estructura universal lunar. Pero, entonces, ¿por qué otros investigadores, que estudian los mismos datos, no encuentran «esta vida inagotable que se repite rítmicamente»?

Vamos a detenernos aquí para sacar de lo que precede nuestras propias conclusiones: si Eliade sigue diciendo que ha llegado a las estructuras religiosas universales por generalización inductiva a partir de casos particulares, hay que reconocer que

[40] Cf. H. Clavier, *Résurgences d'un problème de méthode en Histoire des religions*: «Numen» 15 (1968) 117; Dudley, pp. 34-35; Strenski, *Mircea Eliade: Some Theoretical Problems,* pp. 48-52.

las críticas dirigidas contra su metodología están en gran parte justificadas.

3. *La inducción en fenomenología*

Podemos preguntarnos si es verdaderamente necesario, en la fenomenología de las religiones, recurrir al recurso inductivo «clásico» (Mill, etc.) para dejar en claro las estructuras fundamentales [41]. Quizá no sea imposible llegar a la conclusión de que existen estructuras religiosas universales, como las de sagrado/profano, de espacio sagrado, de tiempo sagrado, de iniciación, de ascensión, etc., por una inducción análoga a la intuición eidética fenomenológica [42]. Se trata de una simple hipótesis encaminada a completar, y no a invalidar, las aportaciones recientes del análisis de los métodos fenomenológicos y de utilizar la variación eidética.

El fenomenólogo de las religiones tiene acceso a una serie de «ficciones idealizantes», todas ellas basadas en hechos aislados. Recordemos que los fenómenos religiosos no existen nunca en estado puro y que se manifiestan en el tiempo y en el espacio, que son condicionados, relativos, «limitados». Al centrar su reflexión en estas manifestaciones concretas, el fenomenólogo de las religiones se esfuerza, a pesar de su carácter contingente e «imperfecto», en deducir la *estructura religiosa ideal,* en captar lo que sería el «caso en estado puro». La actividad esencial del fenomenólogo consiste en la elaboración de esta estructura ideal.

El presente análisis parte del supuesto de que esta estructura ideal, o el caso en estado puro, fruto de la imaginación, se basa en los datos, pero no que se encuentre en ellos. El examen de las múltiples expresiones en que se presenta el símbolo del vuelo o de la ascensión permite al fenomenólogo concebir

41 Repitamos que la interpretación que sigue quizá no coincida con las intenciones declaradas de Eliade. Como ya hemos dicho antes, Eliade trata simplemente de generalizar el método inductivo «clásico», y esta forma de ver está en contradicción con el carácter que atribuye a sus conclusiones. Nuestra interpretación tiene como objetivo proponer un enfoque diferente, más en relación con la captación fenomenológica de las estructuras religiosas universales.

42 La hipótesis siguiente recuerda el análisis de inducción hecho por Merleau-Ponty en *Les Sciences de l'homme et la phénoménologie,* pp. 35-44.

una estructura ideal: deseo de trascendencia y de libertad, abolición ontológica de la condición humana. Supongamos que un fenomenólogo analiza los fenómenos de ascensión y, a diferencia de Eliade, no encuentra esta misma estructura. Tal persona deducirá de ello que Eliade ha cometido una generalización por inducción sumamente subjetiva y, como tal, carente de espíritu crítico, y que la significación religiosa que afirma haber «leído» en sus datos no es más que un punto de vista imaginario, una «estructura» puramente arbitraria.

Personalmente, estamos dispuestos a admitir que esta estructura general de «trascendencia y de libertad» no es la que se encuentra en cada uno de los casos concretos e históricos examinados. Se trata de una estructura «pura», «perfecta», totalmente concebida y elaborada por el fenomenólogo. Tiene como punto de partida hechos históricos, singulares y, por tanto, «imperfectos», pero no coincide absolutamente con ninguno de ellos en concreto.

El fenomenólogo de las religiones puede emprender la tarea de analizar la «diferencia» que hay entre la estructura ideal de la ascensión y cada una de sus manifestaciones particulares, en el condicionamiento específico que les ha conferido la historia, la cultura y las diversas contingencias de orden existencial. Esto explicaría, sin duda, por qué Eliade recurre con tanta frecuencia, en la evaluación de las manifestaciones religiosas, a términos como «más elevado» o «más acabado». Si el yogui indio, por ejemplo, alcanza un grado de realización espiritual «más elevado», es porque se encuentra «más próximo» (menos sometido a las contingencias, etc.) al modelo ideal, «caso en estado puro», del simbolismo de la ascensión.

Para juzgar sobre la legitimidad de una estructura ideal, el fenomenólogo de las religiones trata de ver en qué medida contribuye a iluminar la significación de cada una de las manifestaciones concretas. Para Merleau-Ponty «lo que da finalmente a la inducción su valor probable, lo que hace que la ficción idealizante tenga de verdad un fundamento en las cosas, no es el *número* de hechos que se invocan para justificarla, es la claridad intrínseca que las ideas así concebidas proyectan sobre los fenómenos que se quiere comprender (...) (la inducción) es un procedimiento de análisis intelectual cuya verificación consiste

en que el conjunto de los conceptos así elaborados produce una claridad total o al menos suficiente en los fenómenos dados»[43].

Así entendida, la inducción se puede comparar con la intuición eidética fenomenológica. Una y otra se basan en los hechos e implican una «lectura» de lo universal. Sin embargo, se «distinguen por su elaboración». Para Husserl, la intuición eidética «se despliega en el plano de la imaginación» e implica una variación imaginaria de ciertos hechos; la inducción, por su parte, se ejerce «en el plano de los hechos reales» e implica «variaciones efectivas considerando casos múltiples que se han realizado de verdad»[44].

Esta distinción, que es de Bednarski, necesita algunas matizaciones. Lo que Merleau-Ponty, y con él otros filósofos existencialistas, reprochan a la fenomenología trascendental de Husserl no es que recurra a la imaginación. Lo mismo ocurre con la inducción fenomenológica. Pero la tesis de Husserl era que todos los datos provenían de la conciencia y que la inducción eidética fenomenológica permitía eliminar lo que tenían de singular y de particular y llegar al plano de la *posibilidad pura.* Lo que proponen Merleau-Ponty y otros fenomenólogos existencialistas es que, en la relación hermenéutica entre lo universal y lo particular, se conceda una relativa prioridad a la realidad tal como aparece efectivamente en los datos: no podemos dejar de tener en cuenta esta realidad y movernos en el campo de la posibilidad pura, pues la imagen que tenemos de la realidad, lejos de haber sido elaborada en nosotros, está en el origen de nuestros juicios y de la reordenación a que la sometemos.

A juzgar por esta nueva concepción de la actitud inductiva, parecería que las críticas de Grabau no están demasiado fundadas, por poco que el fenomenólogo de las religiones intente conformarse con leer «directamente» las estructuras universales contenidas en los casos particulares. Las estructuras esenciales, ahistóricas y atemporales, son «fruto de una construcción».

Recordemos también que Th. Altizer criticaba el «misticismo» de los métodos de Eliade: no veía en ellos más que intuiciones brillantes, pero sin relación ninguna con lo que exige

[43] *Les Sciences de l'homme et la phénoménologie,* p. 40.

[44] Cf. Bednarski, *The Eidetic Reduction,* p. 22; Merleau-Ponty, *Les Sciences de l'homme et la phénoménologie,* pp. 40-41.

una postura «racional» y «científica». Si la actitud racional y científica no se concibe sin una generalización inductiva de tipo «clásico», las críticas de Altizer tendrían cierta justificación.

Sin embargo, para Husserl la captación intuitiva de las esencias no recurre a la «mística», ni a lo «suprasensorial». La puede tener cualquiera de nosotros, pero con diversos grados de penetración. Suponiendo que la actitud inductiva que proponemos tenga algún valor, un fenomenólogo con imaginación creadora tan fértil como la de Eliade tiene que hacer gala de «intuiciones brillantes» para conseguir determinar las estructuras esenciales ideales de la significación religiosa.

Recordemos que Strenski reprochaba igualmente a Eliade recurrir a su «intuición». Ciertamente, el método fenomenológico de Eliade utiliza mucho la intuición, pero en modo alguno se trata de «visiones interiores que se valen de la psicología profunda, sin ninguna conexión con la realidad, que sólo encuentran en sí mismas su propia justificación» y cuya autenticidad «quedaría fuera de toda sospecha y de toda verificación». De hecho, las intuiciones pueden plegarse a los criterios de la metodología más rigurosa [45].

Hablando con todo rigor metodológico, el genio de la intuición, cuando sirve para comprender las estructuras religiosas esenciales, dista mucho de ser todo lo arbitrario y subjetivo que se podría pensar. Tal actitud fenomenológica no imprime necesariamente su huella en los datos religiosos, pues procede de estos mismos datos y de su naturaleza propia. En su análisis del simbolismo de la serpiente, Eliade actúa precisamente así. Examina las múltiples manifestaciones, las somete a una «variación efectiva», descubre en ellas ciertas semejanzas es-

[45] El método fenomenológico e inductivo que nosotros proponemos ha sido presentado en conferencias sobre filosofía y estudios religiosos. Algunos oyentes han comentado que, en el análisis mencionado, se hablaba sobre todo de Allen y no de Eliade... Ya hemos indicado que, aun cuando en su obra no encontremos un análisis igual a éste, nuestro esfuerzo por llegar «más allá» de Eliade va en el sentido de sus propias concepciones de la historia y la fenomenología de las religiones, y que no tiene otra intención que dar más peso a su argumentación. Sin duda, algunas de mis formulaciones, más que prolongar, lo que hacen es sustituir las argumentaciones fenomenológicas de Eliade.

tructurales, etc.[46]. Deduce así los fundamentos hermenéuticos que pertenecen propiamente a los datos estudiados y su «red» estructural de símbolos religiosos. Al centrar su reflexión en estos elementos básicos, puede concebir de forma dinámica y creadora la estructura lunar ideal capaz de iluminar el sentido de cada manifestación particular. No se trata de minimizar el papel de la inspiración en la comprensión de las significaciones ideales, sino de indicar que esta comprensión se basa por completo en los hechos y no se impone a ellos.

4. *Intuición eidética fenomenológica y dialéctica de lo sagrado*

No queremos concluir este capítulo sin señalar la estrecha semejanza que existe entre el método fenomenológico (filosófico) de captación de las significaciones —y más en especial el método inductivo que permite «leer» las esencias— y las ideas de Eliade sobre la naturaleza de la experiencia religiosa. Precisamente por su evidente semejanza hemos pensado que un examen en profundidad de los diferentes aspectos del método fenomenológico filosófico podría mostrar la concordancia que hay entre éste y la «ciencia de las religiones».

En la dialéctica de las hierofanías, el *homo religiosus* tiene conocimiento intuitivo de lo que es ejemplar, perfecto, de lo que procede de la estructura ideal y del «caso en estado puro». Esta estructura religiosa ideal no se puede encontrar en ninguna de sus manifestaciones concretas, espaciales, temporales, históricas y limitadas, precisamente por su carácter concreto, espacial, temporal, histórico y limitado. Considerando Eliade los diferentes enfoques metodológicos con los cuales se intenta buscar la estructura religiosa sólo en los datos profanos, «naturales», los juzga como otros tantos reduccionismos naturalistas e historicistas, que negaban la intencionalidad primera del fenómeno religioso. Lo que a los ojos de la persona religiosa «autentifica» el modelo sagrado, la estructura paradigmática, es que puede utilizarlo para dar un sentido a su propia situación existencial, a los múltiples acontecimientos caóticos,

[46] Esto no se contradice de ningún modo con nuestro propio argumento metodológico, según el cual este proceso tendría como punto de partida la intuición eidética.

singulares, finitos, «impuros», «imperfectos» de su vida profana. La referencia a estas estructuras ejemplares es lo que permite que la persona religiosa pueda transformar este mundo de apariencia caótica, fragmentaria y profana en un mundo coherente, significante, impregnado de espiritualidad.

Precisemos que, para Eliade, las estructuras religiosas ideales, como las de la ascensión o de la luna, no han sido creadas en exclusiva por el fenomenólogo. Piensa, parece ser, que el *homo religiosus* las experimenta en cuanto tales, al menos en un cierto número de casos. La estructura religiosa no se transparenta a través de lo profano, a causa de su misma profanidad. Por otra parte, es difícil verla con claridad en la mayor parte de los fenómenos religiosos. Esto no impide que la humanidad haya podido conocer ciertos momentos de creatividad muy intensa y que entonces el *homo religiosus* haya tenido la idea muy clara de algunos casos «en estado puro» y de lo que significaban idealmente, en el plano religioso, la ascensión, la agricultura, la luna, etc. Por eso, los esfuerzos realizados por el fenomenólogo de las religiones para «leer» estas estructuras ideales constituyen otros tantos pasos para acercarse al *homo religiosus,* para identificarse con él lo más posible, para tener un conocimiento personal de estas significaciones ideales en la forma en que las percibió efectivamente la persona religiosa.

CAPITULO VI

VALORACIONES DESCRIPTIVAS Y NIVELES DE SIGNIFICACION

En el capítulo anterior hemos tratado de vincular la postura fenomenológica de Eliade con la «tensión» básica que caracteriza hoy a la «ciencia de las religiones» en la que lo histórico y lo contingente se opone a lo fenomenológico y universal. Hemos constatado que lo histórico y lo concreto desempeñan un papel esencial en la hermenéutica de Eliade, pero también que, en el plano metodológico, se insistía ante todo en el aspecto atemporal y ahistórico de unas estructuras que tenían valor universal. Hemos visto también que Eliade, en metodología, se ha propuesto la tarea de descubrir, más que «explicaciones» históricas —sean de orden causal o psicológico—, significaciones fenomenológicas. En su actitud, que se declara transhistórica, Eliade ha dado muchas veces la impresión de emitir juicios normativos sobre la naturaleza humana, sobre las modalidades de inserción del hombre en el mundo y en la condición humana como tal.

En un análisis más detallado de las relaciones entre lo histórico y lo fenomenológico, hemos querido mostrar que las estructuras universales de la experiencia religiosa, tal como se manifiestan en la dialéctica de las hierofanías y de los variados símbolos religiosos, se pueden analizar bajo los diversos aspectos de algo «dado», que sirve de base a toda la fenomenología de Eliade. Al mismo tiempo, hemos visto que la experiencia religiosa, su evolución y su creatividad propias, implican siempre una interacción dinámica entre la contingencia histórica y lo «dado» de las estructuras universales. Por eso puede ser útil concebir estos intercambios permanentes en términos como «dato constituido».

Finalmente, hemos intentado avanzar algo más en el análisis de la metodología de Eliade, de su marco hermenéutico de referencia, de sus relaciones histórico-fenomenológicas, y para ello hemos intentado definir un método general derivado de la fenomenología filosófica, en la que la intuición pueda servir para determinar las esencias. Hemos supuesto que en la interpretación de los datos y en la captación de las estructuras uni-

versales de la experiencia religiosa, la actitud del fenomenólogo de las religiones no estaba tan disociada como pudiera parecer de la intuición eidética fenomenológica, de los lazos que unen esencia y existencia, y no era ajena al método de «variación libre». Luego hemos reconocido, de acuerdo en esto con muchos críticos de Eliade, que sus conclusiones sobre la significación profunda de las estructuras universales esenciales no son incompatibles con el empleo de métodos más clásicos, de orden empírico, como los de la generalización por inducción. La variante metodológica que proponemos es que el fenomenólogo de las religiones es perfectamente capaz de descifrar y de autentificar las mencionadas estructuras universales recurriendo a un método inductivo que implica la variación eidética y la elaboración de un modelo ideal, de un «caso en estado puro», construido a partir de los hechos, pero sin que esté contenido necesariamente en ellos. Finalmente, hemos constatado la sorprendente semejanza que hay entre el análisis de la intuición eidética filosófica, la variación eidética y la inducción, por una parte y, por otra, el análisis que hace M. Eliade de la naturaleza propia de la experiencia religiosa.

Aunque nunca hayamos pensado limitar nuestro estudio a la presentación de la obra de Eliade, y aunque siempre nos hemos esforzado en resaltar el carácter original e innovador de sus interpretaciones fenomenológicas, alguno podría pensar, y con razón, que la mayor parte del análisis efectuado en el capítulo V nos ha llevado lejos de Eliade y de su obra, y que no nos hemos limitado a unas meras consideraciones sobre sus métodos analíticos. Es cierto que a veces nos hemos permitido ir más allá del pensamiento del propio Eliade, aunque no fuera más que para ver si se podía utilizar su actitud fenomenológica, aun cuando fuese preciso hacerle algún retoque para darle rigor en el plano metodológico. Sin embargo, podría decirse que, con el pretexto de ampliar y profundizar la actitud fenomenológica de Eliade, lo que hacemos de hecho es *ponerla en tela de juicio* y que queremos demostrar que Eliade no ha sabido dar una respuesta adecuada a muchísimos interrogantes que plantea implícitamente su postura.

Mircea Eliade, aun reconociendo que no ha prestado la suficiente atención a los problemas de orden metodológico, replicaría, sin duda, que en cuanto especialista en fenomenología descriptiva y en historia de las religiones, este problema sigue

estando al margen de sus preocupaciones. De hecho, quien debe reflexionar y mirar más allá de los análisis descriptivos de Eliade es el filósofo, pues a él le corresponde resolver los problemas metodológicos antes mencionados.

Esta respuesta es convincente, pero lo sería mucho más si no tropezara con una objeción de peso: como hemos constatado en varias ocasiones, es *el mismo* Eliade quien aspira en su análisis a traspasar los límites que le señalen la fenomenología descriptiva y la historia de las religiones como las practican otros autores, lo cual hace que su fenomenología sea con frecuencia blanco de las críticas. Las conclusiones de Eliade, al menos las que tienen carácter normativo y le llevan a tomar posiciones en el plano ontológico, implican para su autor la obligación de tener en cuenta los problemas de método que suscitan.

En este capítulo, de acuerdo con su título, nos proponemos discutir algunas de las implicaciones metodológicas de la fenomenología de Eliade, y estudiaremos de forma más esquemática las distintas formas en que se puede utilizar el enfoque fenomenológico de Eliade para hablar de tales problemas.

I. Valoración de los fenómenos religiosos

Eliade recibe duras críticas en cuanto fenomenólogo sobre todo por los juicios de valor que aparecen con frecuencia en su obra. Estas críticas parecen totalmente lógicas teniendo en cuenta el motivo que hemos dado antes de su actitud metodológica.

Max Müller, al poner las bases de la disciplina científica autónoma conocida luego con el nombre de «ciencia de las religiones», intentaba limitarse a los aspectos descriptivos, evitando con todo cuidado los juicios normativos propios de la filosofía de las religiones y de la teología. En el pasado, los historiadores insistieron en la distinción, evidente a sus ojos, entre aspectos descriptivos y aspectos normativos. La fenomenología debe ser para W. B. Kristensen «puramente descriptiva» y abstenerse de todo juicio de valor. Por su parte, W. Cantwell Smith afirma que para ser tenida en cuenta, toda afirmación de un creyente ha de ser considerada como verdadera por este último. En la actualidad, y para la mayor parte de los historiadores de las religiones, no aspirar más que a la «pura des-

cripción» es cosa del pasado. Por eso, no queda demasiado claro dónde pueden encontrar los investigadores las bases objetivas necesarias para sus comparaciones, clasificaciones y demás interpretaciones.

Eliade se plantea el problema de saber si puede permitirse emitir muchos juicios de valor sobre los fenómenos religiosos sin dejarse arrastrar por ello hacia una actitud demasiado normativa y subjetiva que correría el riesgo de falsear sus intenciones y el sentido mismo de los datos sometidos a su investigación, que le llevaría a no tener para nada en cuenta la «experiencia del otro».

Lo que nos proponemos aquí es demostrar que M. Eliade puede precisar la significación de los fenómenos religiosos y tratar de los problemas de evaluación y de comparación que implican, y es perfectamente capaz de hacerlo partiendo de la hermenéutica subyacente a su postura fenomenológica. Creemos que no conviene hacer una distinción demasiado rigurosa entre lo descriptivo y lo normativo, y que el hecho de emitir juicios de valor es perfectamente compatible con el estudio descriptivo o fenomenológico.

Esto no significa, de ningún modo, que los juicios de valor emitidos por Eliade sobre los fenómenos religiosos tengan todos el mismo alcance analítico, ni que se puedan clasificar todos indistintamente en el apartado de «evaluaciones descriptivas». En el plano fenomenológico es posible distinguir en M. Eliade tres categorías de juicios de valor: los que emite el creyente en persona sobre lo que *él* o *ella* consideran más significativo, más digno de tenerse en cuenta, más verdadero. Como hemos visto en el capítulo III, la naturaleza misma del proceso de sacralización implica inevitablemente juicios y elecciones por parte del *homo religiosus*. Los historiadores de las religiones han considerado siempre que la atención a tales juicios forma parte integrante de su disciplina. Luego los que, por su naturaleza, implican criterios de *autenticidad* o *validez*. Esto puede prestarse a controversia, al juzgarse autorizado Eliade a ir más allá de las meras descripciones o afirmaciones del *homo religiosus*. Y, finalmente, los que se apartan de la pura descripción y parecen apoyarse en un *presupuesto ontológico*. En este sentido, baste citar los juicios de valor que M. Eliade puede llegar a emitir sobre la naturaleza de la persona humana y la con-

dición que le es inherente. Es lo que analizaremos con más detalle en este capítulo y en el siguiente.

1. *Valoraciones de «autenticidad»*

La distinción que establece Eliade constantemente entre fenómenos religiosos «auténticos» e «inauténticos» plantea un grave problema de metodología: puede pensarse que, insatisfecho con la descripción de los hechos tal como pueden observarse y se manifiestan, se permite emitir juicios de valor sobre ellos. Sin embargo, la hipótesis que nosotros formulamos es que en materia de fenomenología de las religiones se pueden emitir ciertos juicios de valor *sin abandonar el terreno de la descripción*. No decimos que Eliade comparta plenamente esta opinión, pero sí creemos que de esta manera es posible superar las dificultades de orden metodológico que suscitan los juicios sobre la autenticidad de los fenómenos religiosos.

Para el fenomenólogo de las religiones, la distinción entre «auténtico» e «inauténtico» no equivale a distinguir lo «real» de lo «no real». En materia de *epoché* fenomenológica el investigador debe suspender su juicio sobre el carácter «real» o «no real» de un fenómeno determinado. Si el fenomenólogo desea referirse a la «realidad», se puede decir que todo fenómeno se considera como «real» en la medida en que se manifiesta o puede ser observado como fenómeno [1].

Los fenomenólogos se esfuerzan por dejar claro las diferencias estructurales de sus datos. Algunos fenómenos dejan ver una estructura que se puede calificar de «religiosa». Así, para Eliade, los fenómenos cuya estructura procede, según todas las apariencias, de la dialéctica de lo sagrado pueden considerarse como manifestaciones auténticamente religiosas. Otros revelan una estructura que puede ser calificada de no religiosa. Y según la fenomenología de Eliade, no se puede tener en cuenta, como expresión religiosa auténtica, la forma de expresión que rechace la trascendencia.

Por desgracia, estas diferencias de estructura no son nunca claras y tajantes. Algunos fenómenos parecen inclinarse al campo de lo religioso, pero a medida que los fenomenólogos avanzan en la descripción y análisis de los datos, van detectando

[1] Cf. *Mythes, rêves et mystères,* pp. 101, 118-20.

ciertas disparidades estructurales. Eliade describe con frecuencia ciertas formas de expresión calificándolas de «mágico-religiosas», pero concluye su análisis negando a tales fenómenos su carácter «mágico», por parecerle inauténtico en el plano religioso. Es, según él, lo que ocurre con ciertos movimientos, como el espiritismo o la teosofía, y algunas tendencias actuales del arte moderno y de la psicología profunda, que tienen carácter «pararreligioso» por el hecho de su «aura» religiosa. Pero estas manifestaciones no pueden ser consideradas como formas auténticas de expresión religiosa [2].

A nuestro parecer, la distinción entre fenómenos auténticos e inauténticos sólo puede hacerse partiendo de juicios de valor, pero estos últimos no deben tomarse en el sentido normativo de no reales o ilusorios. Todos los fenómenos son reales en la medida en que se manifiestan o pueden ser observados, pero el fenomenólogo, sin abandonar el terreno de la descripción, puede juzgar legítimamente sobre su autenticidad en el plano de la expresión religiosa tras haber hecho su análisis estructural.

Los juicios de valor emitidos por Eliade sobre la autenticidad o no-autenticidad de ciertos fenómenos no se refieren todos ellos a la distinción entre religioso y no religioso. En muchos casos diferencia varios tipos de experiencia religiosa. Así, asigna a ciertos fenómenos un carácter auténticamente «chamánico» por el hecho de que lo esencial de sus estructuras procede del «éxtasis» [3]. Como hemos señalado en varias ocasiones, Eliade no se permite calificar y juzgar las estructuras esenciales si no es refiriéndose a una hermenéutica elaborada a partir de «redes» estructurales, coherentes y universales, de símbolos religiosos.

Hay una tercera forma de juzgar sobre la autenticidad de un fenómeno que quizá parezca alejarse de la descripción pura mucho más que la simple distinción entre lo religioso y lo no-religioso o la manifestación de las diferencias de estructura entre las diversas categorías de fenómenos sagrados. Eliade distingue muchas veces *diferentes niveles* de fenómenos religiosos y

[2] Cf. *La nostalgie des origines*, pp. 22, 87-91; *Sur la permanence du sacré dans l'art contemporain*: «XX^{e} Siècle» 26 (1964) 3-10; *Modes culturelles et histoire des religions*, en *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, pp. 11-29.

[3] Cf. *Le Yoga*, pp. 315-17; *Le Chamanisme*, pp. 21-43.

atribuye a algunos de ellos una autenticidad mayor, en el sentido de que califica ciertas experiencias religiosas como si tuvieran un carácter «más elevado», «más alto» o «más profundo» que algunas otras que sitúa en un nivel «más bajo». Conviene estudiar más a fondo de qué manera llega a esta jerarquización sin abandonar el terreno del análisis descriptivo.

2. *Valoraciones de «validez»*

Los términos «verdadero» o «falso», que utiliza con frecuencia Eliade en sus juicios de validez sobre los fenómenos religiosos, pueden relacionarse con su propia evaluación de la autenticidad de éstos, si es que no son lo mismo. Antes de subrayar lo que, en las evaluaciones de Eliade, parece depender de dos niveles diferentes de análisis, hay que señalar que existe cierta ambigüedad en el empleo que hace del término «verdadero». En general, opina que un fenómeno es «verdadero» o «falso». En este sentido, el término empleado es muchas veces el mismo, tanto si se trata de la autenticidad como de la validez. En algunos casos juzga la postura o la interpretación de un autor considerándola «verdadera» o «falsa»[4]. Estos dos empleos de la palabra «verdadero» tienen cierta correlación, pues M. Eliade se propone deducir su propia postura fenomenológica de la naturaleza misma de los datos religiosos. Así, el hecho de ver en todo simbolismo religioso un conjunto de significaciones se considera como «verdadero», mientras que el enfoque freudiano de este mismo simbolismo es «falso», ya que está contaminado de «parcialidad» por el hecho de que limita su interpretación a un solo y único «marco de referencia» simbólico.

Para determinar la validez de un fenómeno religioso, Eliade utiliza aparentemente criterios de *coherencia*. Hemos visto que su método fenomenológico se apoya, sobre todo, en una red hermenéutica de «sistemas» universales, estructurales y simbólicos. Sólo se llega a la comprensión fenomenológica de una expresión religiosa después de haberla reintegrado en la «red» de asociaciones simbólicas a que pertenece. Sólo cuando el fenómeno cae dentro de esta red y es compatible con el sistema

[4] No tenemos espacio para comentar aquí los aspectos descriptivos del análisis de Eliade sobre las declaraciones propias del mismo *homo religiosus*.

de símbolos que le es propio se considera Eliade autorizado a ver en él una manifestación religiosa (lunar, etc.) verdadera. Por el contrario, cuando presenta un fenómeno como «aberrante» o «falso», suele basar su juicio en el hecho de que tal fenómeno no se puede reintegrar en su red estructural aparente ni guarda coherencia con ella. El criterio de coherencia hace que la fenomenología de las religiones no sea incompatible con una evaluación descriptiva.

Pero al hacer depender la evaluación de validez de este único nivel de análisis se plantean graves problemas de metodología y surgen limitaciones de orden hermenéutico. En realidad, es perfectamente posible concebir un sistema que sea a la vez *coherente* y *erróneo*. Así, ante las más graves crisis existenciales, se puede intentar escapar de ellas recurriendo a automatismos de orden arquetípico, de manera que comportamientos «supersticiosos», «infantiles» u otras manifestaciones «aberrantes» puedan revelar sistemas estructurales perfectamente coherentes de asociaciones simbólicas.

Más aún, P. Ricoeur ha señalado que en este primer nivel de inteligencia de los fenómenos, en que la fenomenología de las religiones cree ver sistemas o conjuntos simbólicos coherentes, «todavía no se ha planteado el problema de la verdad». Si el fenomenólogo califica de verdadera «la coherencia propia, la sistematicidad del mundo de los símbolos, se trata de una verdad sin creencia, de una verdad a distancia» [5].

Pero, cuando se examinan los numerosos juicios de validez emitidos por Eliade, se comprueba que no podría bastarle un plano de coherencia puramente «horizontal y panorámico», y que lo completa con una visión «vertical» recurriendo a criterios de adecuación. De esta manera, una imagen o un símbolo sólo son para él «verdaderos» en la medida en que expresan un nivel más profundo de la realidad y una modalidad de existencia también más profunda. Un fenómeno sólo figura como «más verdadero» en la medida en que es «más adecuado a la situación actual del hombre» [6].

[5] P. Ricoeur, *Le symbole donne à penser*: «Esprit» 7-8 (1959) 70; id., *Finitude et culpabilité* (2):. *La Symbolique du mal*, p. 329.

[6] Cf. *Sur la permanence du sacré dans l'art contemporain*, p. 10; id., *Forgerons et alchimistes*, p. 37; R. Luyster, *The Study of Myth: Two Approaches*: «Journal of Bible and Religion» 34 (1966) 243.

No hace falta multiplicar los ejemplos, pues es claro que el plano de coherencia en que trata de situarse M. Eliade ha dejado de ser puramente «horizontal» y su análisis de los fenómenos cambia de nivel. Hemos apuntado antes que, considerando la red subyacente a los sistemas estructurales autónomos, sería posible llegar a evaluaciones descriptivas siempre que el criterio de validez sea la coherencia. Pero cuando se habla de adecuación, y cuando ésta sirve de criterio, es más difícil intentar una evaluación descriptiva, y para lograrlo recurre a una serie de presupuestos ontológicos.

3. *La «significación» para el homo religiosus y para Mircea Eliade*

El problema más difícil de resolver es la evaluación de los fenómenos religiosos, a los que Eliade atribuye, según el caso, cierto grado de autenticidad, o de validez. Sus interpretaciones transgreden, cuando no contradicen, las propias declaraciones de las personas religiosas cuando manifiestan lo que han experimentado. En su recensión de *La nostalgie des origines,* W. L. King formula la siguiente pregunta: «¿Qué es la significación para Mircea Eliade, y a quién se refiere?» La respuesta que, según King, se deduce de los propios textos de Eliade es la antinomia que existiría entre «significación para el investigador» y significación «para el *homo religiosus in situ*» [7].

Para muchos investigadores, la existencia de esta antinomia desacredita la metodología de Eliade: si hablamos de la significación «para el *homo religiosus*», estamos en el dominio del análisis descriptivo y objetivo, pero la significación «según Eliade» refleja un punto de vista sumamente subjetivo y normativo, incita a no tener en cuenta la experiencia del «otro» y constituye a todo lo más la significación que Eliade cree «descifrar» en los datos, pero que quizá sólo exista en su imaginación.

En el plano metodológico, el problema parece plantearse de la siguiente manera: cuando, en su interpretación de un fenómeno religioso, Eliade dice que el *homo religiosus* se hace una falsa idea de su propia experiencia y si, por consiguiente,

[7] W. L. King: reseña de *The Quest: History and Meaning in Religion:* «Journal for the Scientific Study of Religion» 9 (1970) 71.

considera falto de autenticidad un fenómeno que para la persona religiosa es auténtico, ¿en qué criterios metodológicos se basa para juzgar sobre la legitimidad de lo que afirma?

Para verificar tales interpretaciones, se podría pensar en recurrir a una especie de «reconstitución histórica»: suponiendo que el investigador consigue reconstruir lo que ha ocurrido efectivamente en el espíritu del *homo religiosus* y le hace consciente de ello, éste podría reconocer la legitimidad de la interpretación. Pero, a diferencia de W. Smith, Eliade nunca aceptaría que sus métodos se vieran sometidos a tales controles. Además, en algunos casos, la persona religiosa es incapaz de reconocer la significación auténtica de su propia experiencia.

Quizá haya un medio de superar esta dificultad de orden metodológico y de resolver, aunque sólo sea parcialmente, este dilema que opone la verdad «según Eliade» a la verdad «según el *homo religiosus*». Lo que hay que reconsiderar es la distinción tan clara que se quiere hacer entre lo descriptivo y objetivo por una parte, y lo normativo y subjetivo por otra.

Cuando habla de significación «según el *homo religiosus*», el fenomenólogo de las religiones piensa ante todo en las significaciones de que es *consciente* la persona religiosa. Sin embargo, según Kristensen, y en términos de fenomenología descriptiva, reduciríamos enormemente el alcance del análisis fenomenológico si le atribuyéramos como único dominio el de las significaciones conscientes. Además, Freud y Jung, en sus respectivos planteamientos psicológicos, han probado claramente que símbolos e imágenes conservan sus propios mensajes, aun cuando su significación no llegue a la conciencia.

Esto quiere decir que por significación «según Eliade» hay que entender más bien significado *total* de un fenómeno. Es muy posible que el *homo religiosus* no perciba conscientemente esta significación, a no ser de forma fragmentaria. La experiencia religiosa afecta a toda la personalidad y desborda el plano de la mera conciencia. Nuestro análisis de la significación «según Eliade» resulta todavía más verosímil si recordamos la importancia que atribuye al papel del simbolismo religioso: el símbolo, en cuanto modalidad autónoma de conocimiento, posee su lógica propia; «va dirigido a la persona entera» y no sólo al entendimiento; su eficacia no depende de lo que se entiende o deja de entender; los símbolos arquetípicos conservan su estructura propia y pueden «resurgir espontáneamente», sin de-

jar de ser inconscientes cuando se trata de fenómenos ajenos a la religión.

Es la «presencia» de estas significaciones simbólicas lo que interesa al fenomenólogo, aun cuando no se perciban conscientemente [8].

En el postulado que estamos presentando, el argumento metodológico esencial es que por significación «según Eliade» no se debe entender nada arbitrario ni subjetivo, por poco que el análisis de la significación religiosa en su totalidad se haga siguiendo normas hermenéuticas «objetivas». Procediendo de esta manera, el fenomenólogo de las religiones aspira a llegar más allá de las significaciones conscientes, las únicas percibidas por el *homo religiosus,* analizar las manifestaciones religiosas en su totalidad y emitir juicios de valor sin abandonar el terreno de la descripción. Eliade afirmaría, sin duda, que en sus análisis de los fenómenos religiosos, se ha referido siempre a la significación que podían tener «*para el homo religiosus*». El dilema antes propuesto debería ser objeto de una nueva formulación, que se referiría a la «significación *consciente* para el *homo religiosus*». Esta nueva formulación presenta ciertas ventajas, pero no deja de tener inconvenientes, como vamos a constatar. Resulta que Eliade no se contenta de hecho con esta concepción amplia de la búsqueda de la «significación total para el *homo religiosus*», y basa sus interpretaciones en presupuestos ontológicos.

Es evidente, como hemos visto al tratar de la significación «según Eliade», que el valor de tales análisis fenomenológicos, dirigidos a la totalidad de las significaciones, está en función del estatuto conferido por Eliade a las estructuras, noción a cuyo alrededor gravita toda su metodología. ¿Cómo justifica Eliade las cualidades de permanencia, de continuidad y de universalidad que caracterizan, según él, las estructuras simbólicas arquetípicas? ¿En qué se basa para afirmar que las estructuras simbólicas arquetípicas permanecen inalterables, aun cuando no afloran a la conciencia? ¿Por qué dice que pueden resurgir espontáneamente, en todos los lugares y en todos los tiempos? A todas estas preguntas, Eliade podría ofrecer dos categorías

[8] Véase, por ejemplo, *Le sacré et le profane,* p. 110; *Traité,* p. 377; *Images et symboles,* pp. 29-30.

de respuestas. Ya hemos mencionado una de ellas al tratar de su deseo de llegar a una explicación que se situaría más allá de la Historia [9].

II. Tener en cuenta las estructuras universales

1. *La explicación de Jung*

La primera explicación que ofrece Eliade de la gran continuidad, de la permanencia, de la universalidad y del resurgimiento espontáneo de las estructuras simbólicas arquetípicas parece inspirada por Jung: se trataría en estos casos de «improntas», de «memorias» primordiales que se perpetuarían en el inconsciente [10].

Antes de continuar con esta explicación jungiana, es muy importante advertir que Eliade destacó siempre las diferencias de su enfoque con el de Jung, y con el de la psicología profunda en general. En varios lugares, Eliade precisa algunos puntos de metodología, los mismos que hemos mencionado en el capítulo II y que se refieren al antirreduccionismo y a la irreductibilidad de lo sagrado: es «la escala la que crea el fenómeno»; los hechos religiosos deben interpretarse en su propio plano de referencia y teniendo en cuenta la irreductibilidad del fenómeno religioso; la historia de las religiones se debe considerar desde un punto de vista irreductiblemente religioso, muy distinto de las demás perspectivas: psicológica, sociológica, económica, etc. [11]

[9] Cf. M. Linscott Ricketts, *The Nature and Extent of Eliade's 'Jungianism'*: «Union Seminary Quarterly Review» 25 (1970) 216-24.

[10] En su forma de hablar, sobre todo en *Forgerons et alchimistes* (pp. 177-80) y en *Jung, ou la réponse à Job* (*Mircea Eliade,* pp. 199-204), Eliade muestra la admiración y respeto que siente hacia Jung y sus teorías, contrariamente a lo que ocurre con las de Freud, que critica con dureza.

[11] Véase, por ejemplo, *Mythes, rêves et mystères,* pp. 12-15, e *Images et symboles,* p. 24. En nuestro próximo análisis de los juicios de Eliade sobre el valor y la jerarquización de los niveles de significación religiosa, intentaremos exponer sus principales criterios para separar los dominios respectivos de la historia de las religiones y de la psicología profunda. No siempre aparece con claridad cuál es la mejor forma de utilizar estos criterios para distinguir las interpretaciones de Eliade de las de Jung.

Como hemos indicado antes, en el prefacio de *Cosmos and History* (traducción inglesa del *Mythe de l'éternel retour*) explica Eliade el sentido que da a la idea de «arquetipo», que difiere del de Jung: «En este libro, no trato en modo alguno de la psicología profunda ni de la idea de inconsciente colectivo. Si utilizo el término *arquetipo,* lo hago en el sentido que le da Eugenio d'Ors, y es sinónimo de 'modelo ejemplar', de 'paradigma'. En último término, se trata de una acepción muy agustiniana» [12]. Hay que reconocer que Eliade no utiliza nunca expresamente el término «inconsciente colectivo» y que ha declarado muchas veces que quiere mantener las distancias con Jung.

Sin embargo, se encuentran en sus obras numerosos pasajes que reflejan una concepción muy próxima a la de Jung. Quizá su libro más jungiano en este sentido sea *Images et symboles.* Algunos textos son muy significativos: «Cada ser histórico lleva en sí una gran parte de la humanidad anterior a la historia»... «Hemos visto que los mitos se degradan y que los símbolos se secularizan, pero sin que desaparezcan jamás, ni en la más positivista de las civilizaciones, la del siglo XIX. Los símbolos y los mitos vienen de muy lejos: forman parte del ser humano y es imposible no encontrarlos en cualquier situación existencial del hombre en el cosmos» [13].

En *Encounters at Ascona* Eliade escribe: «Las modalidades arcaicas de la vida psíquica, los 'fósiles vivos' escondidos en las tinieblas del inconsciente, son ahora accesibles al estudio gracias a las nuevas técnicas elaboradas por la psicología profunda».

En *Le sacré et le profane,* declara: «El hombre profano es el sucesor del *homo religiosus* y no puede anular su propia historia, es decir, los comportamientos religiosos de sus antepasados, que lo han constituido tal como es en la actualidad. Mucho más si tenemos en cuenta que gran parte de su existencia está alimentada por impulsos que le llegan desde lo más recóndito de su ser, de esa zona que llamamos inconsciente» [14].

12 *Cosmos and History,* pp. VIII-IX.

13 *Images et symboles,* pp. 14, 30-31 y *passim.*

14 Eliade, *Encounters at Ascona, Spiritual Disciplines* (artículos de «Eranos Jahrbuch»; Bollington Series 30, vol. 4) p. XIX; *Le sacré et le profane,* p. 177; *Méphistophélès et l'androgyne,* pp. 8-9; *Mythes, rêves et mystères*, pp. 22-24; *Naissances mystiques,* pp. 262-63. Algunos de

Para muchos comentaristas y, sobre todo, para los adversarios de sus ideas y de la importancia que concede a las estructuras universales de la experiencia religiosa, estos textos son pura y simplemente «jungianos». De todas las críticas que ha recibido en este sentido, las que se basan en argumentos más sólidos son las de Strenski: «Basándose en las técnicas de la psicología profunda, defiende Eliade que las leyes que rigen la elaboración de la religión se pueden descubrir mediante la introspección». Partiendo de ahí, le parece «que los mitos más diversos son expresiones históricas de un arquetipo trascendental en el que ve un principio constituyente obligatorio, y no un simple común denominador» [15].

Eliade debe afrontar el «dilema» que constituyen las analogías constatadas entre los mitos y los símbolos a pesar de la diversidad de las culturas. Como es imposible atribuir estas analogías a un mismo origen histórico o geográfico, las explica Eliade haciendo referencia a una experiencia original común «situada fuera de la historia», (...) «en la estructura misma de la psique y en los arquetipos que la constituyen». Este fondo original común es, «ontológicamente hablando, trascendental y al mismo tiempo psicológico» [16].

estos pasajes, con resonancias claramente jungianas, podrían corroborar la segunda explicación que proponemos.

15 El más virulento y más conocido de los ataques de que han sido objeto Eliade y su «jungianismo» es el de E. Leach, *Sermons by a Man on a Ladder*: «New York Review of Books» (20 de octubre de 1966) 28-31. Pero, a diferencia de Strenski, cuya requisitoria es dura, pero bien argumentada, Leach se dedica a hacer ataques personales, mezquinos y que demuestran una gran incomprensión. Dudley (*Religion on Trial*, p. 152), que está de acuerdo con Eliade, comenta que «propone una hipótesis [la del transconsciente] igual que Jung presenta la del inconsciente colectivo. En cualquier caso, Eliade está convencido de que la historia de las religiones procede de estructuras inmutables y paradigmas inherentes al psiquismo del hombre».

16 Ivan Strenski, *Mircea Eliade: Some Theoretical Problems*, en *The Theory of Myth: Six Studies*, pp. 53, 54, 58-59. Según Strenski (p. 59), los «supuestos dilemas de que habla Eliade son tan ilusorios como las soluciones que propone para salir de ellos. El hecho de que pueda vanagloriarse de haber dado cuenta de los falsos semblantes que constituyen el primer término de estos supuestos dilemas no prueba nada sobre el valor de dichas soluciones». Y en lo que respecta al «dilema» propiamente dicho (p. 60): «Aun cuando la historia y la geografía sigan siendo incapaces de dar cuenta de las analogías interculturales de forma y de contenido entre los diferentes mitos y símbolos, no hay

«La intuición positiva de las semejanzas interculturales, en su estructura y en su significación, que pueden existir entre los mitos y los símbolos más diversos, ha llevado al profesor Eliade a atribuir a estas analogías 'históricamente' inexplicables una categoría ontológicamente trascendental. Las analogías de estructura y de significación constatadas entre los mitos y los símbolos histórica y culturalmente más diversos procederían de que son las manifestaciones de arquetipos trascendentales que se concretarían en función de situaciones y experiencias específicas. Como ocurre en la psicología profunda, el historiador de las religiones haría de la intuición la vía real, históricamente indiscutible e incontrolable por no tener que dar cuentas más que a sí mismo, que daría acceso al conocimiento (históricamente demostrado, según él) de la significación y de la identidad de los mitos y de los símbolos, a pesar de su diversidad» [17].

M. Linscott Ricketts ha subrayado la ambigüedad de la obra de Eliade en cuanto a la influencia que hayan podido ejercer la psicología profunda y las teorías de Jung sobre la atribución de un papel de primer plano a las estructuras universales de la experiencia religiosa. En un artículo aparecido en 1970, *The Nature and Extent of Eliade's 'Jungianism'*, Ricketts opina que las ideas de Eliade coinciden con las de Jung en muchos puntos, y que el carácter «jungiano» de algunos de sus análisis es evidente. Ricketts declara que, «por no haber expuesto claramente lo que separa su propia concepción del arquetipo de la de Jung, Eliade ha introducido un elemento de confusión en su obra, y al admitir lo que se suele considerar como la parte más discutible de la obra de Jung, Eliade ha

ninguna razón para atribuirles fundamentos no históricos, procedentes del psiquismo y del comportamiento».

[17] *Ibid.*, pp. 60-61. Un juicio tan categórico merece ciertas reservas. En primer lugar, Strenski se equivoca al ver en las tesis de Eliade sobre las analogías interculturales y las estructuras universales el resultado de una técnica de introspección que procedería de la psicología profunda. En segundo lugar, como esto procede de la naturaleza misma del método fenomenológico, cuya exposición hemos hecho en el capítulo anterior, nada prueba que el recurso a la intuición proceda necesariamente de cualquier «psicología profunda». Es perfectamente compatible con la metodología más rigurosa. Finalmente, como ya hemos indicado en los capítulos IV y V y precisaremos en el capítulo VII, la verificación metodológica es una de las principales preocupaciones de Eliade, en contra de lo que piensan sus detractores.

dado pie a la crítica de sus enemigos». Sin embargo, un examen más atento de la obra de Eliade le lleva a concluir que «lo que separa las concepciones de Eliade de las de Jung es mucho más importante que lo que las acerca» [18].

Tres años más tarde, Ricketts manifestará una opinión algo diferente: en Eliade, la idea de arquetipo «puede tener muchas veces una connotación jungiana, aunque Eliade no lo haya querido». Por más que haya renunciado al término «arquetipo» y se haya defendido de toda asimilación a Jung, «sigue siendo evidente que Eliade ha buscado desde 1950 cada vez más en la psicología jungiana la ratificación de sus propias teorías sobre la perennidad de los símbolos». En el *Traité* se advierte, en el plano morfológico, la ausencia «de una explicación sobre las *razones* de esta capacidad de los simbolismos para mantener intacta su significación a través del tiempo y del espacio». Eliade ha encontrado en Jung y en su psicología la garantía que necesitaba: «una teoría 'científica' que parece consagrar el carácter universal de las imágenes y de los símbolos fundamentales». Y Ricketts concluye afirmando que «los que ven en Eliade un discípulo de Jung no andan del todo descaminados» y que «Eliade está, sin duda, mucho más cerca de Jung de lo que él reconoce. Pero, a pesar de ello, no podemos ver en Eliade un discípulo total de Jung» [19].

2. *El ser humano y su modalidad existencial*

Indudablemente, la obra de Eliade contiene buen número de afirmaciones sobre la unidad fundamental de las ideas religiosas de la humanidad y su continuidad a través de la historia. Nadie puede ignorar «la unidad profunda e indivisible del espíritu humano», ni «la unidad de la historia espiritual de la humanidad». Algunos aspectos del pensamiento mítico son inherentes a la persona humana. Las ideas y los comportamientos de nuestros más remotos antepasados, hasta los del Paleolítico que sólo conocían la caza, siguen marcando con su

[18] Ricketts, *The Nature and Extent of Eliade's 'jungianism'*, pp. 223, 234.

[19] Ricketts, *In Defense of Eliade*: «Religion: Journal of Religion and Religions» 3 (1973) 25-27.

sello el mundo contemporáneo en su conjunto, y no sólo las sociedades que han mantenido un carácter primitivo, agrícola y tradicional. Es esta «continuidad en el plano de la actividad imaginaria» la que permite, todavía hoy, entender lo que experimentaba el hombre prehistórico, etc.[20] Sin embargo, el elevado número de afirmaciones semejantes no permite de ninguna manera asimilar a Eliade con Jung.

Las razones de la universalidad, de la perennidad y de la continuidad de las estructuras religiosas esenciales se encuentran igualmente en las ideas de Eliade sobre la *unidad* de ciertas situaciones existenciales primordiales, del «modo de ser en el mundo» y de la condición humana en cuanto tal: «Aun cuando se haya impuesto en nuestros días la concepción evolucionista de la humanidad, el historiador de las religiones, al considerar la conciencia del hombre, se sitúa en una perspectiva no evolucionista. Cuando un hombre toma conciencia de su 'modo de ser', participa a la vez del ser supuestamente primitivo y del filósofo contemporáneo. Las conferencias y artículos de los etnólogos nos han enseñado que lo que los filósofos llaman *Angst*, ansiedad, tránsito, ya lo conocía el hombre primitivo. Quiero decir con esto que *la situación humana en general* ha sido siempre la misma en todas las épocas. Veo en todo ello una constante esencial de la humanidad»[21].

Su análisis de las «experiencias de la luz mística»[22] contiene otra ilustración de sus ideas. Su estudio comienza con unas consideraciones sobre los sueños y las aspiraciones de un hom-

[20] Véase, por ejemplo, *Histoire* I, pp. 10, 46-48; *Aspects du mythe*, pp. 220-32. L. Maitland comenta en uno de sus artículos (*Myths-and-Symbols Tracer Has a View to Conjure With*: «The New York Times» (4-2-79) 44, que para Eliade «toda religión se ve confrontada con el problema del ser y del no ser, de la vida y de la muerte. Cada una lo dice a su manera, pero todas hablan de lo mismo».

[21] Eliade, *The Sacred in the Secular World*: «Cultural Hermeneutics» 1 (1973) 102-03. Eliade escribe que «lo sagrado es un componente cultural de la conciencia humana, inseparable del modo de ser en el mundo. (...) Si lo sagrado significa lo que existe realmente, lo que de verdad cuenta, tal como yo creo, lo sagrado forma parte integrante de la estructura de la conciencia humana». Analizaremos esta tesis en el párrafo sobre los cambios de plano ontológico.

[22] *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 17-94. Este ensayo se publicó por primera vez con el título *Significations de la 'lumière intérieure'*: «Eranos Jahrbuch» 26 (1958) 189-242. Algunos extractos han aparecido en *Mystique de la lumière*, en *L'Age Nouveau* (XI-XII-1958) 27-34.

bre de negocios americano, y luego examina las prácticas de los chamanes esquimales y de los hombres-medicina de Australia. Mucho antes de llegar al término de su análisis, examina las experiencias de luz mística entre los hindúes y los budistas, en la India, en el Tibet, en China y en Irán, entre los judíos y cristianos, así como en el seno de la civilización occidental contemporánea y de las experiencias «espontáneas» que en ella se pueden constatar. Eliade termina su estudio con el análisis morfológico de los diferentes tipos de experiencias y la formulación de sus estructuras esenciales comunes. La lectura de este ensayo hace pensar que, efectivamente, las experiencias vividas por todos estos «otros» no nos son tan extrañas como podríamos creer, que, en cierto sentido, estas experiencias de luz mística revelan algunas de nuestras raíces existenciales comunes, muestran lo que hay de primordial en la forma en que el hombre se sitúa en el mundo, y nos informan sobre los fundamentos mismos de la condición humana en cuanto tal.

De este examen de la «explicación histórica y de la significación fenomenológica» se deduce que Eliade considera el «éxtasis» como «parte integrante de la condición humana», como un «fenómeno primordial» en el sentido de que es «consustancial a la naturaleza humana» y de que revela «ciertos aspectos de la condición del hombre en su plenitud de inserción en el mundo»: «La experiencia extática en cuanto tal, en cuanto fenómeno original, es constitutiva de la condición humana; no se puede imaginar una época en que el hombre no tuviera sueños ni ensoñaciones ni cayera en 'trance', pérdida de la consciencia que se interpretaba como un viaje del alma al más allá. Lo que se modificaba y cambiaba con las diferentes formas de cultura y de religión era la interpretación y la valoración de la experiencia extática» [23].

[23] *Histoire* I, pp. 29-30. Como hemos visto a lo largo del capítulo V, Eliade afirma igualmente que los condicionamientos históricos no pueden explicar «estas situaciones primordiales, ni la propia condición humana». En *Fragments d'un journal* I, pp. 392-93, en un pasaje relativo a las experiencias extáticas y a sus relaciones con «la abolición del tiempo», Eliade declara «que existe en el alma de cada uno de nosotros una secreta nostalgia hacia este tipo de éxtasis. La satisfacemos según nuestra posibilidad mediante los sueños, las fantasías, la literatura. Esta satisfacción *imaginaria* no significa que estos éxtasis no formen parte integrante de nuestro modo de ser en el mundo».

Eliade justifica la importancia que atribuye a las estructuras universales de la forma siguiente: el ser humano, por el mero hecho de su presencia en el mundo, se ve obligado a vivir múltiples situaciones existenciales primordiales; debe afrontar perpetuamente crisis existenciales de naturaleza arquetípica, que implican sufrimiento, muerte, etc.; para resolverlas, se rige por ciertos esquemas paradigmáticos, como las estructuras religiosas de ascensión y de iniciación.

Debemos preguntarnos si Eliade extrae sus conclusiones de los datos de que dispone o si sus afirmaciones constituyen una manifestación de su enfoque ontológico. En nuestro último capítulo examinaremos más atentamente las ideas de Eliade sobre las situaciones existenciales primordiales y la condición humana en cuanto tal, en los párrafos sobre los «niveles de significación» y, sobre todo, en los que tratan de los «juicios normativos» y de los «cambios de plano ontológico».

III. Niveles de significación

1. *Niveles «altos» o «elevados»*

En el capítulo IV hemos visto que los símbolos no son de ninguna manera creaciones arbitrarias o aleatorias de la psique, sino que actúan siguiendo su propia lógica. La referencia a esta «lógica de los símbolos» permite a Eliade hablar de significaciones estructuralmente coherentes que se integran en conjuntos simbólicos o «sistemas». Esta lógica pone de manifiesto la «multivalencia» de los simbolismos, que caracteriza su capacidad de revelar numerosas significaciones estructurales coherentes. Se obtiene una nueva perspectiva, y tras la diversidad de los fenómenos aparentemente situados en diferentes niveles de realidad se reconoce el estrecho parentesco de sus relaciones estructurales y la forma en que éstas se articulan.

Eliade distingue los diferentes niveles de la realidad, pero, por otra parte, les atribuye a veces cierto grado de «altura» o de «elevación» o de «profundidad». Los fenómenos situados en el nivel más elevado serían, según él, «más auténticos», «más verdaderos». Desde el punto de vista metodológico, estas valoraciones revisten suma importancia. Efectivamente, es el mayor o menor grado de elevación atribuido por Eliade a

las significaciones lo que le permite determinar las estructuras esenciales de la experiencia religiosa y el «centro» de las «redes» de asociaciones simbólicas y proceder a la interpretación y a la valoración de los niveles «inferiores» de significación en que se situarían otras manifestaciones religiosas.

Estos juicios de valor aparecen como afirmaciones normativas, práctica a la que los historiadores de las religiones se han negado siempre, considerando que es competencia de los filósofos y de los teólogos. Así, un teólogo cristiano tiene perfecto derecho a ver en la encarnación de Cristo en la persona de Jesús una manifestación religiosa que situará en un nivel más «elevado» de la realidad, pero tal juicio procede de consideraciones puramente normativas.

Para defenderse de tales críticas, Eliade debe estar dispuesto a exponer los criterios de orden descriptivo con arreglo a los cuales determina el grado de elevación de un significado religioso. Comenzaremos destacando las indicaciones que podemos encontrar en sus propios textos, para luego proceder a un análisis que, fuerza es reconocerlo, no se puede encontrar en ninguna parte de su obra de forma explícita.

Al comienzo del párrafo final de sus *Remarques sur le symbolisme religieux,* Eliade escribe: «Para descifrar un símbolo religioso, no sólo hay que tener en consideración todos sus contextos, sino que debemos meditar también y sobre todo en las significaciones que este símbolo haya tenido en lo que podríamos llamar su 'madurez'».

Dos frases más adelante, en lo que parece una vuelta a la declaración precedente, precisa: «...dado que la 'clave' constituida por este simbolismo incluía en su estructura todos los valores que el hombre se ha revelado progresivamente a lo largo del tiempo, hay que tener en cuenta, al descifrarla, la significación más 'general', la única que puede articular todas las demás significaciones particulares, la única que nos permite entender cómo han llegado estas últimas a tener una estructura» [24].

Lo que nos proponemos determinar ahora son las relaciones que puedan existir en los diferentes grados de «altura», de «elevación», de «madurez» otorgados por Eliade a los fenómenos

[24] *Méphistophélès et l'androgyne,* pp. 267-68. Cf. *Traité,* pp. 19-21.

religiosos y la utilización que hace de ciertos criterios, como los de «generalidad» o de «universalidad».

No vendrá mal recordar algunos de los pasajes, muy numerosos en su obra, que testimonian la primacía metodológica que atribuye, en el plano fenomenológico, a la búsqueda de lo universal y general. El mayor deseo de Eliade sería disponer de una herramienta metodológica que permitiera «integrar» los aspectos sociológicos, psicológicos, históricos, etc., en el seno de la historia de las religiones. La significación de un dato concreto, por ejemplo el del simbolismo de la serpiente, sólo aparece después de haberlo reintegrado en el sistema estructural (lunar) de asociaciones simbólicas que es el suyo. Una mejor comprensión de la estructura esencial común a los diversos fenómenos en que se manifiesta el citado simbolismo permite al fenomenólogo de las religiones, gracias a ciertos procedimientos metodológicos, como el de la «variación libre», determinar el «núcleo invariante» universal —lunar en este caso— que representa la significación esencial de un simbolismo determinado.

Resulta evidente que M. Eliade, en cuanto fenomenólogo, debe buscar lo general y lo universal. Pero, *¿por qué* van a ser estos criterios los más apropiados para responder al fenómeno religioso, y sobre todo *por qué* le autorizan a atribuir un cierto grado de «elevación», de «madurez», de «altura» o de «profundidad»? Nuestros análisis anteriores, el de la dialéctica de lo sagrado y lo profano, y el de la naturaleza del simbolismo religioso, han establecido claramente la *necesidad* de correlación entre estos criterios y la naturaleza de la experiencia religiosa.

En el capítulo III hemos visto que para el *homo religiosus* lo sagrado representa la dimensión trascendental de su existencia, la que más cuenta a sus ojos, pues, si dispone de modelos ejemplares y universales, es gracias a lo sagrado. Merced a estas estructuras paradigmáticas, el mundo deja de ser un caos de fenómenos singulares, aislados y profanos y se ordena en un ámbito vital coherente, significante, impregnado de espiritualidad. Al hablar de la «apertura» que propicia la religión, hemos indicado que, para Eliade, «...lo sagrado es ejemplar, en el sentido de que instituye modelos a seguir; trascendencia y ejemplaridad que obligan al hombre religioso a salir de las si-

tuaciones personales, a superar la contingencia y lo particular y a llegar a los valores generales, a lo universal»[25].

En el capítulo IV hemos visto que el simbolismo religioso, en cuanto «extensión» o «prolongación» del proceso de hierofanización, permite al *homo religiosus* conocer y «vivir» lo universal. El simbolismo religioso posee una «función existencial» en la medida en que hace «saltar» la realidad inmediata de la condición existencial histórica, «natural» y profana, y proporciona a cada ser o a cada objeto considerado en concreto una «apertura» a «significaciones transobjetivas». Las situaciones profanas, en lugar de ser vividas de forma «fragmentaria», se transforman en experiencias espirituales, y las diversas modalidades existenciales antes percibidas como «aisladas», «individuales» y subjetivas desembocan en sistemas universales de estructuras coherentes.

Es evidente que Eliade recurre a estos criterios de mayor generalidad y de mayor universalidad para distinguir a la vez lo religioso de lo no religioso, y las manifestaciones auténticamente religiosas de las que son sólo «pararreligiosas». Basándose en estos criterios aprecia la diferencia que separa el universo del inconsciente, que posee muchas veces un «aura religiosa», del de la religión propiamente dicha. En el caso del simbolismo del «árbol del mundo», el *homo religiosus* llega a «vivir lo universal» viendo en un fenómeno particular la expresión de la totalidad cósmica y, por tanto, experimentando el hecho religioso en su integridad. En relación con la psicología de las profundidades, podemos ver cómo, a semejanza de Jung, la imagen del árbol actúa en los sueños y saca de ahí algunas conclusiones sobre la capacidad del individuo para «integrar una crisis en profundidad devolviéndole su equilibrio psíquico». Pero, para Eliade, esto no constituye una experiencia religiosa más que en la medida en que se produce una revelación de la estructura universal del simbolismo del árbol: renovación continua y cíclica, regeneración, inmortalidad, sentimiento de realidad absoluta. «Pero, al no estar asumida en cuanto símbolo, la imagen del árbol [en los sueños] no ha conseguido revelar lo universal y, por tanto, no ha elevado al hom-

[25] *Mythes, rêves et mystères*, p. 13.

bre al plano del espíritu, como hace siempre la religión, por rudimentaria que sea»[26].

Vemos así de qué manera los criterios de Eliade le permiten atribuir cierto grado de «altura» o de «elevación» a los fenómenos religiosos. Si bien es cierto que toda religión desemboca en lo universal, no todas las manifestaciones religiosas lo hacen en el mismo grado. La presencia del simbolismo de la serpiente en un fenómeno religioso dado puede expresar una de las numerosas valoraciones del simbolismo lunar, aunque no revele más que una parte muy débil de la estructura lunar universal. Se trata, por tanto, de una manifestación religiosa *limitada* en su expresión, en el sentido de que consigue sólo de forma imperfecta «tender más allá» de los aspectos históricos, finitos, contingentes que condicionan su situación existencial profana, de manera que el *homo religiosus* no tenga siquiera conciencia de la existencia de una estructura lunar esencial. Por eso se puede considerar que este fenómeno religioso se sitúa en un nivel «inferior» de la realidad. En algunos casos, este nivel puede llegar a merecer la calificación de «degenerado» o «infantil».

Por el contrario, existen ciertas formas religiosas procedentes de la intuición arquetípica de las estructuras religiosas esenciales por las que lo universal se revela con evidencia. Pero en algunas épocas privilegiadas de la historia de la humanidad, el *homo religiosus* pudo captar con claridad el conjunto de la estructura lunar esencial e integró sus distintas valoraciones, manifestando así el alcance general y universal de esta misma estructura. La persona religiosa se revela entonces capaz de agregar en un «sistema» lunar estructuralmente coherente fenómenos de apariencia heterogénea y que pueden manifestarse de diversas maneras. Cuando un fenómeno religioso revela la estructura lunar esencial de *forma tan completa,* se dice que está situado en el nivel «más alto», «más elevado» o «más profundo» de la realidad.

En nuestra exposición del método de captación fenomenológica de la esencia, y al sugerir una variante, más adecuada, de razonamiento inductivo, habíamos propuesto una explicación posible de las razones por las que Eliade puede juzgar válidamente cuál es el grado de «elevación» de un fenómeno religio-

[26] *Ibid.,* pp. 12-15.

so. A la luz del presente análisis, nada impide pensar que el nivel espiritual al que llega el *homo religiosus* es tanto más «elevado» cuanto mejor supera los límites que impone a toda experiencia el condicionamiento específico, finito, cultural e histórico, que a su vez están en función de la situación existencial específica en que debe manifestarse lo sagrado, y cuanto más profundamente revela o mejor se ciñe a las estructuras religiosas esenciales, permitiendo así a la persona religiosa «acceder a lo universal».

2. *Determinación del grado de «elevación»: el «transconsciente»*

La mejor forma de verificar esta hipótesis consistiría, sin duda, en señalar, entre todas las manifestaciones religiosas, las que M. Eliade califica de «más altas» o «más elevadas». Suponiendo que existan ciertos principios lógicos en función de los cuales los símbolos «tienden más allá» de sí mismos y aspiren a expresarse en un nivel cada vez más elevado, ¿de qué tipo de experiencia religiosa es expresión el símbolo cuando llega a la «madurez»? ¿Cuál es el tipo de experiencia religiosa que mejor permite al *homo religiosus* tener la intuición de las estructuras religiosas esenciales y «vivir lo universal»?

Para dar con la respuesta, debemos volver al simbolismo de la ascensión, que Eliade parece considerar el más apto para revelar los grados «más elevados» de la experiencia religiosa: «Admitido esto, no podemos dejar de constatar que el simbolismo de la ascensión revela su significado más profundo cuando se descifra desde la perspectiva de la actividad más 'pura' del espíritu. Podría decirse que comunica su 'verdadero mensaje' en el plano de la metafísica y de la mística y que gracias a los valores significados por la ascensión en la vida del espíritu (elevación del alma hacia Dios, éxtasis místico, etc.) las demás significaciones, captadas en los planos de lo ritual, del mito, de lo onírico y de la psicagogía nos resulta completamente inteligibles, nos descubren sus intenciones secretas» [27].

[27] *Ibid.*, pp. 159-60 y 164: «Las imágenes del 'vuelo' y de la 'ascensión', tan frecuentes en los universos oníricos e imaginarios, sólo son perfectamente inteligibles en el plano de la mística y de la metafísica, en que expresan claramente las ideas de *libertad* y de *trascendencia*. Pero, en todos los demás niveles, 'inferiores' de la vida psíquica, estas

Pero hay que tener cuidado con lo que entiende Eliade por «metafísica». A un filósofo, la utilización de criterios como los de «universalidad» y «generalidad» para juzgar del grado de elevación, en el plano metafísico, puede parecerle totalmente natural. Pero, para el fenomenólogo de las religiones, este término tiene un sentido que no se reduce a la acepción altamente racional y sistemática que tiene en la filosofía tradicional. Por eso, Eliade tiene derecho a referirse a una metafísica arcaica debido a que los símbolos, los mitos y los ritos son expresión de un «sistema complejo de afirmaciones coherentes sobre la realidad fundamental del mundo», el «reconocimiento de cierto estado del cosmos»[28]. En este sentido, la conciencia mística «pura», que permite al *homo religiosus* fundir los diversos planos de la realidad y de la experiencia en un «sistema» estructural unificado y coherente, es testimonio de un grado de espiritualidad muy elevado en el plano metafísico.

Tomemos otro ejemplo, el de la «fase» final a la que, según Patañjali, debe aspirar el yogui y que le permite emanciparse de la condición humana, llegar a la libertad absoluta y liberarse de todo condicionamiento. El estado trascendental, o *samâdhi,* es un estado «paradójico» que se puede asimilar a las demás manifestaciones de la *coincidentia oppositorum.* «El *samâdhi,* con todos los estados paradójicos, equivale a una reintegración de las diferentes modalidades de lo real en una sola modalidad: la plenitud no diferenciada de antes de la creación, la unidad primordial». Esta «suprema reintegración» no es «una simple regresión a lo indistinto primordial», como ocurre en caso de trance o en caso de prácticas encaminadas al «vaciamiento de la conciencia»: «Hay que tener siempre en cuenta este hecho, que es fundamental: el *yogui* trabaja a todos los niveles de la conciencia y del subconsciente para abrirse camino hacia el transconsciente (el conocimiento-posesión de sí, del *purusa*)... El recubrimiento, por el *samâdhi,* de la no-dualidad inicial, proporciona este elemento nuevo con relación a la situación primordial (la que existía antes de la bipartición de lo real en objeto-sujeto): el *conocimiento* de la unidad y de la

imágenes significan siempre procesos homologables, en su finalidad, con los actos de 'libertad' y de 'trascendencia'».

[28] Cf. *The Mythe of the Eternal Return,* p. 3 (este pasaje se ha añadido al texto de la traducción inglesa del *Mythe de l'éternel retour*); *Images et symboles,* p. 232.

beatitud. Se produce una «vuelta al origen», pero con la diferencia de que el «liberado en la vida» recobra la situación originaria enriquecida con las dimensiones de la *libertad* y de la *transconsciencia*» [29].

Es inútil multiplicar los ejemplos para darse cuenta de que resulta posible definir estos niveles «más elevados» de la experiencia religiosa. Se trata en este caso de la experiencia liberadora de la «pura» conciencia unificadora, de la intuición mística de la unidad indiferenciada, de la unión mística con la realidad última, en la que se ven trascendidos todos los condicionamientos históricos que limitan y restringen la existencia humana.

Este reconocimiento de estados superiores de la conciencia religiosa corre paralelo, según parece, con el antirreduccionismo de Eliade, como lo demuestra su propia convicción de la *irreductibilidad de lo sagrado*. M. Linscott Ricketts, en un estudio titulado *The Religious a Priori*, ve en la noción de transconsciente un intento de Eliade de dar más peso a las tesis de R. Otto, quien veía en lo sagrado una categoría *a priori*: «Eliade quiere designar así una estructura mental, o una determinada aptitud, claramente distinta de todas las demás, y que no se manifiesta más que a lo largo de la experiencia religiosa». Se trata de un «logos superior» que implica la trascendencia del consciente y del inconsciente a la vez, tal como se constata en el apogeo de ciertas experiencias míticas» [30].

Al exponer de qué manera concibe Eliade el proceso de sacralización, hemos mencionado dos movimientos dialécticos, opuestos pero complementarios: el movimiento por el que la estructura esencial de lo sagrado se historifica y se limita encarnán-

[29] *Le Yoga*, pp. 104-08. Por «transconsciente» entendemos el grado más elevado de conciencia religiosa. Eliade, por su parte, sólo usa este término de forma excepcional, y aun en esos casos presenta ciertas ambigüedades. No encuentra ninguna palabra para traducir con exactitud lo que entiende por «el grado más alto de la experiencia religiosa», y lo mismo ocurría, como hemos visto, con «transhistórico» y «transhumano». Ricketts ha enumerado los pasajes en que Eliade emplea la palabra «transconsciente», *Traité*, pp. 377-78, 380; *Forgerons et alchimistes*, p. 178; *Images et symboles*, pp. 20, 46, 158; *Le Yoga*, pp. 108, 228.

[30] Ricketts, *The Nature and Extent of Eliade's 'Jungianism'*, pp. 228-30.

dose en lo particular, y el movimiento por el que, simultáneamente, lo sagrado intenta liberarse, escapar a su propia contingencia histórica, y trata de reintegrar su estructura esencial y su forma ejemplar. Gracias al transconsciente es posible reconocer lo que hay de sagrado en su estructura esencial. Para G. Dudley, «la conciencia de ser trasciende lo que es percibido por el consciente o inscrito en el inconsciente. En sus relaciones con una ontología determinada, difiere esencialmete de la concepción puramente psicológica propuesta por Jung. El transconsciente es la conciencia de aquello a lo que tienden en definitiva todos los símbolos y todos los arquetipos, a saber el hecho mismo de ser, en su unidad primordial» [31].

Por su parte, Eliade escribe: «Desde hace varios años, me obsesiona otra idea: si es cierto que Marx ha analizado y 'desenmascarado' el inconsciente social y que Freud ha hecho otro tanto con el inconsciente personal, si es verdad que el psicoanálisis y el marxismo nos enseñan a atravesar las 'superestructuras' para llegar a las causas y a los móviles *verdaderos,* la historia de las religiones, tal como yo la entiendo, tendría el mismo objetivo: *identificar la presencia de lo trascendente en la experiencia humana,* aislar en la enorme masa del 'inconsciente' lo que es *transconsciente*» [32].

Esta idea de transconsciente puede compararse con nuestro propio análisis de la jerarquización de los niveles de significación. Hemos visto que muchos historiadores de las religiones, por reacción contra los enfoques reduccionistas de sus antecesores, han afirmado claramente que la experiencia religiosa afecta a la «totalidad de la persona». Por eso es normal que Eliade haga participar en la experiencia religiosa todos los niveles de la conciencia: el consciente, el inconsciente y el transconsciente.

Así, pues, disponemos de un criterio suplementario para distinguir lo que es auténticamente religioso de lo no-religioso

31 Dudley, pp. 63-65. El pasaje citado de *Yoga,* pp. 104-06, contiene otro ejemplo de la idea de una conciencia que aspira a la «unidad primordial del mismo ser». Mientras que la mayor parte de los escritores occidentales, si no todos, sólo se interesan por la *Advaita Vedanta* de Sankara, en Eliade se reconoce más bien la influencia de la ontología y de la metafísica Samkhia, tal como se expresan en el Yoga de Patañjali.

32 *Fragments d'un journal* I, p. 315.

y de lo «pararreligioso». Recordemos el ejemplo citado más arriba y tomado de *Mythes, rêves et mystères,* en el que Eliade distingue el «fenómeno psíquico» que constituye la imagen del «árbol del mundo» de su expresión religiosa: la imagen onírica del árbol no es en sí misma religiosa, pues se puede manifestar sólo en el plano del inconsciente; pero el simbolismo del árbol se puede considerar como religioso porque se manifiesta en todos los niveles de la realidad, incluyendo el transconsciente, que constituye el grado más alto de la conciencia y permite al *homo religiosus* unificar los diferentes niveles de manifestación, es decir, «realizar la plenitud» y «vivir lo universal».

Tropezamos entonces con lo que parece ser una seria dificultad de orden metodológico. Eliade juzga sobre la autenticidad de una experiencia religiosa en función del transconsciente. De hecho, a la finalidad de la dialéctica de las hierofanías (sensación de que existe «algo» transhumano, transhistórico, extranatural, atemporal) debería corresponder un solo y mismo nivel estructural de conciencia, aunque no fuera «el más elevado». Sería, por tanto, la irreductibilidad estructural de la conciencia religiosa lo que permitiría distinguir los fenómenos auténticamente religiosos de los que son pseudo- o para-religiosos, como se observa de diversas formas en los movimientos que invocan el nacionalismo o el marxismo, en las obras y películas de ciencia ficción, en numerosas creaciones estéticas y en ciertos ritos profanos, como las festividades de año nuevo en las sociedades occidentales.

Sin embargo, en Eliade, el transconsciente se presenta de tal manera que se tiene en general la impresión de estar ante la estructura característica de las experiencias calificadas de «más elevadas», «más altas», «más profundas». Este criterio le sirve para distinguir las formas inferiores, propias del común de los mortales, de aquellas a las que llegan los «entendidos especializados», los únicos capaces de comprender la estructura esencial de los fenómenos y de entender «auténtica y legítimamente» el sentido de una manifestación religiosa.

Esta dificultad de orden metodológico no es insuperable: toda experiencia religiosa, *cualquiera que sea,* implica el transconsciente, y a falta de este estado específico y «superior» de la conciencia, no habría hierofanía. Pero el *grado* al que llega el transconsciente varía considerablemente en las diversas so-

ciedades y en las distintas personas dentro de una misma sociedad. Por consiguiente, si ciertas experiencias religiosas místicas pueden calificarse de «elevadas», se debe a que el *homo religiosus* tiene la plena y entera revelación de la estructura esencial de la manifestación religiosa y porque su conciencia desemboca en lo universal.

En conversaciones privadas, M. Eliade ha admitido que para él este tipo de experiencia mística pertenecía al nivel más elevado, precisando que estas experiencias «muy complejas» proceden de «construcciones simbólicas muy elaboradas» y son las «más reveladoras» en cuanto a la significación que se les atribuye. Afirma igualmente que el *raptus mysticus* constituye en muchas religiones «el fin supremo» según la opinión del *homo religiosus*. De aquí se deduce lógicamente que es el *homo religiosus* en persona quien ve en la experiencia de la «pura» visión mística de la unidad y de la abolición de las diferencias el medio más seguro de tener la revelación de lo que es «más general», de tener acceso a lo universal, en resumen, de reconocer el grado más alto de la experiencia religiosa.

Este juicio parece basarse en un presupuesto ontológico que procede mucho más de las tradiciones religiosas orientales que de las de Occidente, y de hecho Eliade tiene una clara preferencia por el Oriente. A. Toynbee, en *An Historian's Approach to Religion,* y con él otros escritores, han creído constatar en las religiones occidentales, la judía, la cristiana y la musulmana, una tendencia al «exclusivismo». Para un tratadista como M. Eliade, a quien interesan sobre todo las síntesis, es lógico que el pensamiento oriental, mucho más «inclusivo» y abierto, presente atractivos que han llegado a dejar huella en su metodología. En este sentido, bastará con una sola prueba. Veremos a continuación las experiencias religiosas que Eliade sitúa entre las más «elevadas».

Th. Altizer tiene razón cuando afirma que Eliade ve en la *coincidentia oppositorum* el primero de todos los simbolismos. Es evidente que Eliade considera las «Symplegades», la *coincidentia oppositorum* y otros simbolismos paradójicos, tan importantes en las tradiciones místicas, como expresión del más alto grado de elevación que puede alcanzar la experiencia religiosa. Eliade afirma, con razón, que el simbolismo de la *coincidentia oppositorum* tiene difusión universal, también en Oc-

cidente, como prueban las obras del maestro Eckhardt y de Nicolás de Cusa, que él cita como ejemplo [33].

Pero no es menos evidente que estos teólogos no han representado nunca la corriente principal de sus tradiciones religiosas respectivas, y que su situación era algo marginal. El judaísmo, el cristianismo y el Islam, religiones teístas, han conferido por lo general a Dios atributos netamente «positivos». Sabemos las sospechas que suscitaban los místicos en Occidente. Fueron en muchas ocasiones perseguidos, excomulgados y hasta condenados a muerte.

Pero, en las religiones orientales, ocurría lo contrario. El monismo tradicional hacía que fueran muy frecuentes simbolismos como el de la *coincidentia oppositorum,* y se viera en él el medio más seguro de llegar a la realidad última. De los místicos orientales que recurren a este tipo de simbolismos se suele pensar que han alcanzado el más alto grado de elevación espiritual.

Existirían, por tanto, dos «modelos» de misticismo religioso, que diferirían entre sí por su concepción de la realidad última y de la realización mística. El primero se caracterizaría por la «unión *diferenciada*». En este esquema, la realización mística tiende a la unión con la realidad suprema, generalmente llamada Dios, pero Dios sigue siendo trascendente. Sigue siendo el «Otro», y la comunión con Dios deja que siga existiendo esta dualidad. Este es el modelo occidental corriente, al que tienden a acomodarse todas las religiones teístas.

En el segundo esquema se trata más bien de una «unión *indiferenciada*», de una «fusión» en el Otro: la realización mística tiende a la unión total, a la identificación perfecta con la realidad última. Este modelo es más especialmente oriental, aunque algunos místicos occidentales, como el maestro Eckhardt, se hayan inspirado en él.

Parece claro que las experiencias religiosas a las que Eliade atribuye el grado más alto de «elevación» pertenecen más bien al segundo tipo, el más específicamente oriental, de misticismo religioso. Son aquellas en que la intuición mística permite obtener la fusión total, la indiferenciación perfecta, en que

[33] Cf. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred,* pp. 17-20, 81-104, y *passim; Traité,* pp. 351-56; *Méphistophélès et l'androgyne,* pp. 95-154.

se ven trascendidos todos los condicionamientos históricos, específicos, «naturales» y «finitos».

En último término, y volviendo a lo que hemos dicho antes sobre la *coincidentia oppositorum,* parece que el misticismo en general es más característico de las religiones orientales. La salvación, en sus formas más «logradas» a los ojos de los budistas y de los hindúes, sólo se adquiere por identificación mística total. Pero las religiones occidentales, aun cuando dan prueba de cierto misticismo religioso, no son místicas, propiamente hablando. Los valores, las fuentes que invocan —las Escrituras sobre todo— no son esencialmente místicas, y a veces son refractarias a todo misticismo. De hecho, los místicos cristianos parecen más bien excepciones, y las religiones tradicionales los han visto siempre con suspicacia. El judaísmo tradicional no ha estimulado nunca sus propias corrientes místicas representadas en la Cábala y el Hasidismo. Lo mismo ha ocurrido en el Islam, y los seguidores del sufismo fueron perseguidos sin piedad. Muchos musulmanes consideran que estas corrientes místicas son incompatibles con la doctrina pura, y se deben a una influencia perniciosa de origen indio.

En conclusión, parece que Eliade no se ha limitado a constatar lo que piensa el propio *homo religiosus* sobre la calidad de su experiencia religiosa. De hecho, sus valoraciones se salen de los límites que impone a su interpretación el resultado de los datos ofrecidos por las diversas tradiciones religiosas. Sus comentarios proceden en parte de peticiones de principio, a saber, que el plano de referencia místico (más característico de las religiones orientales) debe ser considerado como el «más elevado», y que las manifestaciones «más altas» y «más profundas» sobre la experiencia mística tienen una estructura que es la estructura típica del misticismo oriental.

Eliade podría defenderse diciendo que no es él sino los mismos datos religiosos (estructura de la dialéctica de lo sagrado, naturaleza de los sistemas simbólicos estructurales, «fragmentación» fuera de los límites de la contingencia, revelación de lo «universal», etc.) los que demuestran que los grados más altos de realización espiritual se han conseguido en Oriente, y no en Occidente. En este sentido, su convicción parece estar fuera de toda duda. Aunque nunca haya expresado tal opinión, en sus obras se encuentran ciertos juicios que pueden parecer arriesgados y prestarse, por tanto, a controversia. Vamos a examinarlos a continuación.

CAPITULO VII

JUICIOS NORMATIVOS, ONTOLOGIA Y NUEVAS ORIENTACIONES

I. Ejemplos de juicios normativos

A lo largo de este estudio hemos indicado algunas afirmaciones de Eliade cuyo carácter aparentemente normativo había merecido críticas muy duras, que ponían en tela de juicio todas sus concepciones sobre la historia de las religiones. Se le criticaba por emitir juicios personales sobre el «modo de ser en el mundo», la «condición humana», los aspectos de la realidad considerados como los más «verdaderos», los más «auténticos» o los más «elevados».

Con gran frecuencia, las dificultades de orden metodológico que plantean tales juicios pueden desaparecer si se precisa que son obra del *homo religiosus,* o que no deben entenderse más que «desde la perspectiva de la historia de las religiones». Eliade no habla más que de juicios normativos que proceden de la misma persona religiosa, y sus propias valoraciones las hace situándose en un «punto de vista religioso». Como dice Ira Progoff, «la pregunta que se hace Eliade no es otra que la que se hace el individuo cuando quiere saber qué es lo más auténtico que hay en su vida, y lo que cuenta para él de verdad en último término. No es hacer filosofía, sino una simple constatación. El hombre tiene necesidad de saber en qué puede basar sus convicciones a fin de regular su conducta en forma adecuada» [1].

De la misma manera, algunos comentaristas han reprochado a Eliade haber adoptado una postura personal con relación a la «caída», noción de orden teológico. Pero, a decir verdad, cuando Eliade habla de «caída», se refiere en la mayoría de los casos a lo que dicen de ella las personas religiosas. Del mismo modo, la existencia histórica, temporal, «natural», contingente y profana aparece a los ojos de la persona religiosa como una «caída» por referencia a la dialéctica de las hierofanías, a los

[1] I. Progoff, *Culture and Being: Mircea Eliade's Studies in Religion*: «International Journal of Parapsychology» 2 (1960) 51.

ejemplares propuestos por los mitos en materia de «perfección», de transhistoricismo, de trascendencia. Igualmente, cuando Eliade juzga la «realidad» o la «autenticidad» de un fenómeno, lo hace en función de una escala religiosa de valores. Desde un punto de vista no religioso, los mismos fenómenos se verían calificados de «imaginarios», de «ilusorios» o de «falaces».

Hemos visto igualmente que algunos tratadistas, por otra parte, dispuestos a admitir que el análisis descriptivo de los fenómenos sagrados deben hacerse desde un punto de vista religioso, critican justamente a Eliade, en cuanto fenomenólogo, por haberse apartado de esta línea. Lo acusan de ir más allá de las relaciones que establecen las mismas personas y de «descubrir» en los datos religiosos significaciones perfectamente arbitrarias. Sus juicios pecarían de subjetivos y parciales.

Para responder a estas objeciones, hemos intentado demostrar que el enfoque fenomenológico de Eliade era perfectamente compatible con la evaluación descriptiva. Aun reconociendo que Eliade se niega a mantenerse dentro de los límites de la descripción pura de lo que experimenta (conscientemente) el *homo religiosus* y de lo que piensa, creemos, sin embargo, que sus criterios hermenéuticos le autorizan perfectamente a juzgar de la «realidad», de la «autenticidad» o hasta del grado de «elevación» de un fenómeno religioso, y que tales juicios están basados tanto en el plano de la descripción pura como en el de la historia de las religiones considerada desde un punto de vista religioso.

Sin embargo, aunque se tenga en cuenta esta acepción «amplia» de la constatación descriptiva, algunos casos ya mencionados nos inclinan a pensar que Eliade se muestra a veces especialmente subjetivo en sus juicios y que se deja llevar hacia consideraciones personales. Pero, antes de mostrar algunos ejemplos, hay que hacer una doble aclaración.

En primer lugar, el puesto otorgado por Eliade a tales juicios es mínimo en comparación con el conjunto de su obra, situado globalmente en el plano de la hermenéutica descriptiva. Eliade consagra casi su totalidad a la descripción de los condicionamientos históricos y culturales específicos, y cuando interpreta el sentido de un mito cosmogónico australiano, por ejemplo, no intenta de ninguna manera aprovechar la ocasión para emitir juicios sobre la condición humana.

No obstante, aunque resulte mínimo el lugar ocupado por estos juicios, su importancia es considerable, pues a ellos se recurre cuando se quiere desacreditar el conjunto de su actividad en cuanto historiador de las religiones. Demuestran que es un espíritu inclinado a la especulación, a la síntesis, a la generalización, y tan singular que ocupa un lugar aparte en su propia disciplina. Estos juicios de valor resaltan los aspectos filosóficos de su obra.

Por otro lado, queremos establecer con claridad que las ideas que vamos a exponer en algunos apartados de este capítulo no se encuentran necesariamente formuladas en la obra de Eliade. El análisis que vamos a realizar está basado en lo que aparece como implícitamente inseparable en su enfoque fenomenológico, aun cuando no se formule nunca en sus libros. Presentaremos algunos de estos juicios de valor, elegidos entre los más significativos, y luego trataremos de reconocer a la vez sus consecuencias y los principios que han dirigido su formulación. En algunos casos, nuestro análisis desbordará ampliamente el marco de los escritos de Eliade. Nuestro único objetivo es proponer a los restantes tratadistas nuevas orientaciones, abriendo otro campo de acción a su creatividad.

No vamos a repetir lo ya dicho, sobre todo lo referente al éxtasis y a la ascensión en cuanto expresiones del estado existencial originario y de la condición humana en su plenitud. En las páginas siguientes, insistiremos más bien en algunas afirmaciones de Eliade que pueden considerarse como juicios normativos y en las reacciones de sus comentaristas ante tal actitud.

En *Mythes, rêves et mystères* afirma Eliade que «la religión es la solución ejemplar de toda crisis existencial. La religión 'comienza' donde hay revelación total de la realidad: revelación a la vez de lo sagrado —de lo que *es* por excelencia, de lo que no es ilusorio ni evanescente— y de las relaciones multiformes, cambiantes, a veces ambivalentes, del hombre con lo sagrado, pero que lo sitúan siempre en el corazón mismo de lo real»[2].

¿Cómo justifica Eliade lo que afirma? En este caso no se contenta con decir que la religión ofrece a la persona religiosa el esquema paradigmático que la ayuda a resolver sus crisis

[2] *Mythes, rêves et mystères,* p. 13. *Le sacré et le profane,* p. 178: «Pues la religión es la solución ejemplar de toda crisis existencial».

existenciales, sino que asegura que «la religión es la solución ejemplar de *toda* crisis existencial». ¿En qué se basa para declarar que la revelación religiosa no tiene nada de «ilusoria» [3], que es «auténtico» y «sitúa siempre al hombre en el corazón mismo de lo real»?

Eliade podría responder que no se trata de una opinión personal, sino de la del *homo religiosus* mismo, y que sólo tiene valor desde una perspectiva religiosa. Sin embargo, parece ser, tal como comprobaremos en otras ocasiones, que Eliade sale del dominio del puro análisis y se dedica a hacer generalizaciones normativas tomando postura sobre la naturaleza de nuestro «modo de ser en el mundo» y sobre las crisis existenciales que de ello se desprenden.

De hecho, debe convencernos Eliade, como veremos en otra parte, de que, *para encontrar su autenticidad,* el hombre tiene que acomodarse a modelos ejemplares y trascendentes más que someterse totalmente a las condiciones históricas y temporales que dominan su existencia, y que el hombre contemporáneo e histórico, por rechazar toda «solución religiosa», se encuentra *incapacitado* para resolver sus crisis existenciales básicas.

En algunas de sus obras se muestra Eliade muy severo con todo enfoque calificado por él de positivista, historicista, existencialista, marxista, materialista o reduccionista. Rechaza las interpretaciones del fenómeno religioso hechas desde tales puntos de vista, así como las afirmaciones de orden general, las concepciones de la historia y las hipótesis sobre la condición humana y la naturaleza de lo real que de ellas se deducen y que no pueden coincidir, ni en pequeña medida, con sus propias ideas sobre la autenticidad de la persona humana.

En *Le sacré et le profane* describe Eliade el clima religioso que impregna la vida de las sociedades arcaicas, para las que «la vida puede ser santificada en su totalidad». Más adelante, dice que «para el hombre arreligioso, todas las experiencias vitales, tanto la sexualidad como la alimentación, el trabajo como el juego, están desacralizadas. En otras palabras, to-

[3] En varias de sus obras, M. Eliade reprocha a Freud el subjetivismo y los prejuicios que demuestra al empeñarse a ver en la religión sólo una ilusión. Pero, se comparta o no esta opinión, es legítimo preguntarse por qué la actitud de Eliade es menos subjetiva en este sentido que la de Freud.

dos estos actos fisiológicos carecen de significación espiritual y, por tanto, de la dimensión verdaderamente humana» [4].

En otro pasaje, también muy significativo, declara, a propósito de los que se confiesan arreligiosos: «No podría limitar su universo al universo puramente racional e inmediato que dicen ser el nuestro, pues tal universo no tiene nada de humano» [5]. Como manifiesta Ricketts, «en lugar de elegir el historicismo, Eliade prefiere el modo de ser transhistórico o religioso, por considerarlo el más realmente humano» [6].

Podemos preguntarnos por las razones de semejante actitud, que lo coloca a contrapelo de la escuela existencialista e historicista y lo enfrenta con Sartre y, en especial, con Camus, para quienes toda referencia a la religión y a la trascendencia es testimonio de una *huida ante la realidad y la negación* de lo que constituye la existencia verdadera del hombre. Para ellos, sólo un mundo desacralizado puede permitir al hombre realizar plenamente «una existencia auténtica». Los hombres rebeldes «eligen, poniendo como ejemplo la única regla original para nuestros días: aprender a vivir y a morir y, para ser hombre, renunciar a ser dios». Para participar mejor en las luchas de la humanidad, el rebelde se resiste a acudir a la divinidad. Si no asumimos los combates y los desgarramientos que implica toda rebelión, traicionamos nuestra *verdadera naturaleza* de seres humanos [7].

Las ideas de Karl Marx son diametralmente opuestas a las de Eliade [8]: la religión no constituye en modo alguno la solu-

[4] *Le sacré et le profane,* pp. 141-42.

[5] *The Sacred and the Secular World*: «Cultural Hermeneutics» 1 (1973) 104.

[6] M. Linscott Ricketts, *Mircea Eliade et la mort de Dieu,* en *Mircea Eliade* («Cahiers de l'Herne», n.º 33) 112.

[7] Albert Camus, *L'Homme révolté,* p. 377 y *passim.* Es muy interesante comparar las opiniones de Sartre y de Camus con las de Eliade, pues parecen reflejar una misma actitud básica en cuanto a la naturaleza de la religión y del fenómeno religioso. Donde se oponen categóricamente es al hablar del valor que se debe atribuir al fenómeno religioso.

[8] Marx no se interesó demasiado por el fenómeno religioso. Su crítica de la religión, en su formulación más desarrollada, no ocupa más que las dos primeras páginas de la introducción a su *Contribution à la critique de la philosophie du Droit de Hegel,* de donde proceden en general nuestras citas. Para Marx, la religión es el síntoma, y no la

ción apropiada para nuestras crisis existenciales, sean las que sean. Ya no es el modo de vida más auténticamente humano [9]. La religión es la proyección negativa de las necesidades y de los deseos del hombre, obligado a vivir en un estado de autoalienación y que traslada al cielo la perfección, la plenitud y la verdad de que tan cruelmente necesitado está en la tierra: «Este Estado, esta sociedad producen la religión, *conciencia invertida del mundo,* pues ellos mismos son un *mundo al revés*» [10].

Eliade ve en la religión el modo de ser más auténticamente humano. Al contrario que Marx que ve en ella «una *realización fantasmagórica* del ser humano, porque la *esencia humana* no posee realidad verdadera». Para Eliade, la revelación religiosa nada tiene de «ilusorio». Para Marx, «abolir la religión en cuanto felicidad *ilusoria* del pueblo, es exigir su felicidad *real.* Exigir que renuncie a las ilusiones sobre su situación es *exigir que renuncie a una situación que necesite ilusiones*» [11].

Sabemos que Eliade ha visto siempre en lo sagrado un dato permanente de la conciencia y la expresión misma de una estructura de trascendencia. Recordemos que, para él, estudiar al *homo religiosus* equivale a estudiar al hombre en su *totalidad.* Considera que los existencialistas, los historicistas y los materialistas, al negarse a mirar más allá de las meras dimensiones temporales e históricas de la existencia humana, desprecian el don esencial que constituye la trascendencia, no comprenden

causa real, de la autoalienación del hombre. Sólo cuenta en la medida en que actúa como «opio», merced al cual el hombre es capaz de soportar su sufrimiento haciéndose falsas ilusiones, que le impiden buscar las causas profundas de su alienación, que son puramente seculares.

9 K. Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du Droit de Hegel: Introduction*, en *Critique du droit politique hégélien,* p. 197: «El hombre que no haya encontrado, en la realidad fantasmagórica del cielo en que buscaba un superhombre, más que el *reflejo* de su persona, ya no se inclinará a buscar solamente la *apariencia* de sí mismo, el no-hombre, allá donde busca y debe buscar necesariamente su verdadera realidad».

10 *Ibid.* Así considerada, la religión es la reacción normal del hombre alienado en este «mundo al revés» que es el suyo. «La angustia *religiosa* es, por una parte, expresión de la angustia real y, por otra, protesta contra la angustia real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el calor de un mundo sin corazón y el espíritu de condiciones sociales de donde se ha excluido al espíritu».

11 *Ibid.,* p. 198.

al hombre en su totalidad e ignoran lo que es plena y auténticamente humano [12].

El último capítulo del *Mythe de l'éternel retour,* titulado «La terreur de l'histoire», contiene numerosos ejemplos de afirmaciones normativas del mismo género. Podemos leer, como ejemplo, estas palabras: «Efectivamente, cualquiera que sea la verdad sobre la libertad y las virtualidades creadoras del hombre histórico, es seguro que ninguna de las filosofías historicistas es capaz de protegerlo del terror de la historia». Al pensar en los campos de exterminio nazis, en la actuación de los americanos en Vietnam, ¿quién puede evitar la tentación de caer en el nihilismo o en la desesperación, si sólo considera los datos inmediatos de la historia? Eliade afirma que «el hombre apartado del horizonte de los arquetipos y de su 'eterno retorno' no puede defenderse de este terror más que con la idea de Dios». «Cualquier otra situación del hombre moderno, llevada al límite, conduce a la desesperación» [13].

Las diversas reflexiones y alusiones que Eliade ha hecho sobre su país natal, Rumanía, y sobre sus campesinos, muestran claramente lo aferradas que están en él las consideracioens anteriores y nos reflejan su auténtica imagen. Al finalizar su ensayo sobre la más célebre de las baladas populares rumanas, la *Mioritza,* nos dice cómo los rumanos y los demás pueblos de Europa oriental tomaron conciencia de este «terror a la historia»: «A pesar de lo que se estaba a punto de conseguir, a pesar de todos los sacrificios y de los heroísmos de toda clase, el hombre está condenado por la historia, pues se encuen-

[12] Cf. Ch. Long, *Le sens de l'oeuvre de Mircea Eliade pour l'homme moderne,* en *Mircea Eliade,* pp. 227-28. No es raro ver cómo Mao Tse-Tung y otros marxistas de Asia insisten en la «espiritualidad» de sus valores. Podemos ver en esta actitud, que dista mucho de ser una realidad aislada, la manifestación «camuflada» de estructuras de trascendencia, lo que explicaría el atractivo del marxismo para las masas.

[13] *Le mythe de l'éternel retour,* pp. 235, 239. Se encuentran consideraciones análogas en otras partes de la obra de Eliade. Así, en *Naissances mystiques,* pp. 269-74, ve Eliade en la iniciación el motor de toda existencia auténtica. En el mundo puramente secular del hombre occidental de hoy se ha perdido prácticamente su sentido. Sin una iniciación adecuada, el ser humano ya no está en condiciones de afrontar el sufrimiento y la muerte; duda de su propia finalidad y es incapaz de superar sus crisis existenciales. En resumen, la naturaleza humana, dado el modo de vida contemporánea, se encuentra adulterada y desviada.

tra en la encrucijada de las invasiones (...) o próximo a potencias militares enfervorizadas por fanatismos imperialistas. No hay defensa militar o política eficaz ante el 'terror de la historia', por el mero hecho de la desigualdad aplastante entre los invasores y los pueblos invadidos. Esto no quere decir, desde luego, que estos últimos no se hayan defendido, militar y políticamente, y muchas veces con éxito. Pero a fin de cuentas, la situación era inalterable. Modestos grupos políticos de campesinos no podían resistir durante mucho tiempo a las masas invasoras» [14].

Mao Tse-Tung y Ho Chi Minh, por su parte, demostraron a los campesinos de sus respectivos países que a pesar de los invasores extranjeros y de sus logros, a pesar de las fuerzas militares e imperialistas de que eran víctimas, era posible cambiar la situación. Feudalismo, colonialismo, capitalismo y neocolonialismo constituían otros tantos sistemas vinculados a ciertas etapas del desarrollo histórico, y no eran ni eternos ni inevitables. Dado que viven en pequeños grupos, los campesinos deben unirse con otros campesinos y con otras fuerzas antiimperialistas a fin de vencer a los invasores y cambiar su propia historia.

Después del pasaje citado, Eliade declara: «A la desesperación y al nihilismo sólo se puede responder mediante una interpretación religiosa del terror de la historia». Vuelve a recordar lo que afirmaba en sus reflexiones sobre la balada popular rumana y declara que, para acabar con el terror de la historia, «el elemento esencial es *la capacidad de anular las consecuencias aparentemente irremediables de un acontecimiento trágico cargándolas de valores* [religiosos] *hasta entonces insospechados*» [15].

[14] *L'agnelle voyante,* en *De Zalmoxis à Gengis-Khan,* pp. 244-45. Véanse también *Fragments d'un journal* I, pp. 436-37.

[15] *De Zalmoxis à Gengis-Khan,* p. 245. Este estudio no es una biografía de Eliade, pero hay numerosos documentos, sobre todo en rumano, que muestran hasta qué punto se identifica, e identifica a su Rumanía natal con esta concepción. El estudio más exhaustivo a este respecto es el de D. Doeing, *A Biography of Mircea Eliade's Spiritual and Intellectual Development from 1917 to 1940* (tesis doctoral, Universidad de Ottawa, 1975). Algunos de los ensayos de Kitagawa/Long (eds.), *Myths and Symbols: Studies in Honor of Mircea Eliade* demuestra también esta identificación, lo mismo que el estudio de V. Ierunca, *L'oeuvre littéraire,* en *Mircea Eliade,* pp. 315-29.

Evidentemente, la historia tal como la han vivido los campesinos rumanos, y la respuesta religiosa de los campesinos indios a su propio destino, confirman en gran medida el análisis de Eliade. No es menos cierto que los éxitos obtenidos por los campesinos y obreros chinos y vietnamitas hablan en favor de lo que afirmaban Mao y Ho Chi Minh. Como ha dicho Eliade, «es la escala la que hace la diferencia», y toda interpretación es por fuerza relativa. Cuando hablemos de los problemas de verificación, veremos la forma de enfocar este aspecto relativo de las diferentes perspectivas.

Ilustraremos esta discusión con otro ejemplo, tomado de A. Camus, sobre su «experiencia del nihilismo». Pero esta vez, en lugar de mostrar la oposición que existe entre los puntos de vista de Eliade y los de los existencialistas, intentaremos ver cómo puede defender Eliade sus propias tesis. En *Le mythe de Sisyphe,* Camus nos habla de un mundo condenado al absurdo y a la incoherencia. En *La Peste* y, sobre todo, en *L'Homme révolté* se une a los que protestan contra tal absurdo. Pero si suponemos que nada tiene sentido, ¿de qué sirve preocuparse por los sufrimientos de los otros o rebelarse contra la opresión de que se es víctima? Para Camus, la justificación social de la rebelión, y los valores vinculados a ella, radican en la solidaridad que se engendra en y por la rebelión. Sin esta connivencia que suscita la rebelión, estaríamos condenados a no conocer más que un universo de desafío y de soledad, el mismo de Sísifo. Pero si el mundo es absurdo, ¿de qué serviría la solidaridad, sino para engañar nuestra lucidez y para huir de la aniquilación que nos amenaza refugiándonos en la «esperanza» y en el «suicidio filosófico»? [16].

No queremos decir con esto que tenga razón Eliade ni que el aniquilamiento o la desesperación sea el destino inevitable de todos los que hayan caído en las trampas de la historia. Sólo queremos precisar que esta diversidad de opiniones y las

[16] En *Le Mythe de Sisyphe,* Camus se obstina en este razonamiento absurdo, y tropieza con una dificultad del mismo género. Es mejor, dice él, vivir como Sísifo, plenamente consciente de lo absurdo del mundo, que buscar refugio en ilusiones religiosas o de otra naturaleza. Sin embargo, siguiendo esta línea argumental, Camus debería haberse preguntado si es indiferente ser consciente de lo absurdo que es el mundo, o ciego ante la condición humana. Cf. *Fragments d'un journal* I, p. 255.

conclusiones a que llegan se deben a que los niveles de análisis son diferentes y a que no es posible reducirlos todos al análisis de lo que representa tal mito o tal rito a los ojos del *homo religiosus*. Está claro que al no tener en cuenta la pluralidad de los niveles de análisis, Eliade se convierte en posible blanco de críticas.

Los ejemplos antes citados figuran entre otros muchos, comparables en todos los aspectos, esparcidos por las páginas de sus libros. En ellos formula juicios sobre la naturaleza «auténtica» de la persona humana y sobre la «verdadera» situación existencial, sobre el hombre occidental de hoy y la alienación de su comportamiento, sobre la necesidad actual de un «nuevo humanismo» basado en la toma de conciencia de los simbolismos religiosos primordiales, etc. [17]

Es cierto que, al adoptar esta postura, Eliade abandona el dominio de la pura descripción de la experiencia vivida «por el *homo religiosus*» y que sobrepasa lo que revelan *directamente* los datos religiosos. Es evidente que sus consideraciones sobre el hombre contemporáneo, sobre la sociedad occidental y sobre el futuro de la humanidad representan el punto de vista de un historiador de las religiones. Pero no es menos evidente que las tesis que defiende sólo proceden en escasa medida de la mera interpretación descriptiva de los fenómenos religiosos. ¿En qué difieren las afirmaciones de Eliade de otros juicios normativos, los de los teólogos o filósofos de las religiones, por ejemplo?

Para R. D. Baird, la fenomenología de los símbolos, tal como la concibe Eliade, es «tan normativa como la teología, pues la ontología en que se basa no procede de la historia y no se puede verificar mediante la observación». Luego, refiriéndose en concreto a la afirmación de Eliade de que debería verse en el hombre arcaico un «modelo de existencia auténtica», Baird continúa: «A partir del momento en que se hace de lo 'sagrado' o de la 'religión' una realidad ontológica, y se atri-

[17] El prólogo de *Images et symboles* contiene algunos de los mejores ejemplos de estas peticiones de principio. Pueden verse otros, muy característicos, en *Un nouvel humanisme, Crise et renouveau de l'histoire des religions* y otros ensayos aparecidos en *La nostalgie des origines,* así como en *Mythes, rêves et mystères, Méphistophélès et l'androgyne, Le Chamanisme, Le Yoga, Traité, Le mythe de l'éternel retour* y en varios lugares de la obra científica de Eliade.

buye a sus estructuras un mismo grado de realidad, basta con reconocer estas estructuras para reconocer al mismo tiempo lo que es real. Esto quiere decir que aquellos cuya vida está por completo en función de lo sagrado son los mismos cuya vida es más auténtica, pues es la más próxima a la realidad» [18].

Comentando el estudio de Eliade titulado *Remarques sur le symbolisme religieux,* Th. Altizer declara que, en su opinión, existiría una continuidad esencial entre el símbolo religioso y la estructura del mundo: habría una identidad última entre la *realidad* y lo *sagrado.* Eliade «piensa que el símbolo religioso permite al hombre llegar a su propia realidad, es decir, al ser».

Para Ricketts, «Eliade está convencido de que el estudio de los datos religiosos, considerados en cuanto tales y no en cuanto datos psicológicos, por ejemplo, constituye el instrumento indispensable para comprender, no sólo las imágenes y los símbolos, sino también la naturaleza del hombre». Para él, a diferencia de Jung, «lo que está en juego es la naturaleza misma del hombre y la realidad de la experiencia religiosa» [19].

Las citas anteriores no intentan ser argumentos a favor o en contra de Eliade, ni a favor o en contra de sus comentaristas, sino más bien demostrar que el análisis fenomenológico de Eliade se sitúa en varios niveles y que, al menos algunos de ellos, parecen recurrir a juicios claramente normativos.

Recordemos que Eliade, por reacción contra todo planteamiento reduccionista, ha propuesto siempre con insistencia la necesidad de considerar la historia de las religiones desde una perspectiva religiosa. Sólo con esta condición podrá el fenomenólogo reconocer el carácter sagrado de un fenómeno, ver su significación y juzgar sobre su mayor o menor grado de «elevación». Para evitar que lo tachen de reduccionista, Eliade debe admitir que, adoptando una perspectiva diferente (socio-

[18] Baird, *Category Formation and the History of Religions,* pp. 86-87. Eliade no es tan apriorístico como pretende Baird y, en menor medida, Altizer. Esto se debe a que no han captado demasiado bien el sentido y alcance de su hermenéutica y a que toman por interpretaciones personales lo que, por parte de Eliade, sigue siendo en la mayoría de los casos puramente descriptivo.

[19] Altizer, *The Religious Meaning of Myth and Symbol,* en *Truth, Myth, and Symbol,* p. 89; Ricketts, *The Nature and Extent of Eliade's 'Jungianism'*: «Union Seminary Quarterly Review» 25 (1970) 232.

lógica, psicológica, antropológica, económica), el investigador podrá llegar a otras interpretaciones y a otras valoraciones.

Pero, por lo expuesto hasta ahora, se deduce que Eliade considera tal punto de vista demasiado restrictivo y que la escucha atenta del *homo religiosus* y el mero análisis de las estructuras del ámbito vital religioso le parecen insuficientes. Además se considera autorizado a juzgar sobre el valor de los hechos y sobre el grado de autenticidad de la naturaleza humana.

Estos juicios de valor, además de los que se refieren a la vida secular del hombre moderno, a su inserción en el mundo y a la condición humana en general, ¿constituyen otras tantas afirmaciones arbitrarias y subjetivas? ¿Ha roto Eliade deliberadamente con las exigencias de la fenomenología y con las de la historia de las religiones propiamente dicha? Son preguntas que necesitan una respuesta, por lo que debemos buscar las relaciones que puedan existir entre las afirmaciones normativas de Eliade y la fenomenología descriptiva. Es lo que nos proponemos hacer a continuación.

II. Cambios de plano ontológico y niveles de generalización

Antes de examinar la legitimidad de sus juicios normativos, formulemos, como hipótesis, que Eliade ve en el análisis el medio de llegar a niveles de generalización cada vez más elevados, y que tal metodología implica un postulado *ontológico*. Este enfoque filosófico, que recurre a una ampliación del mismo concepto de ontología para ensanchar el dominio de la generalización, ha sido utilizado por los fenomenólogos más importantes.

Así, Merleau-Ponty estudia las estructuras de la conciencia perceptiva para penetrar mejor en las que dirigen la conciencia humana en general y, según él, el medio de acceso es la percepción. Se produce un verdadero deslizamiento de sentido, una transgresión en el plano ontológico. Pero esto no significa que tales transgresiones, que intentan llegar a niveles cada vez más altos de generalización, sean necesariamente arbitrarias y subjetivas. Merleau-Ponty, al igual que otros feno-

menólogos, justifican tal actitud recordando la mayor claridad y coherencia que introduce en la comprensión de los fenómenos.

Desde este mismo punto de vista hay que considerar el comportamiento metodológico de Eliade: tras haber analizado la naturaleza de un fenómeno religioso en función del condicionamiento histórico y cultural que le es propio, trata de ver si este fenómeno «puede revelarnos un aspecto de la condición humana, considerada como 'modo de ser en el mundo'». Así, antes de descifrar la estructura esencial del éxtasis religioso, realiza Eliade el análisis previo de numerosísimas manifestaciones «extáticas». Sólo después de tal análisis se permite *suponer* que el conocimiento de las estructuras de este fenómeno religioso fundamental que constituye el éxtasis podrían llegar a suministrarnos información sobre ciertos aspectos existenciales de la persona humana y sobre la estructura de la conciencia, sobre nuestra «verdadera» situación en el mundo y sobre la propia condición humana.

En el plano metodológico, una de las principales dificultades está en que Eliade se comporta como si tuviera la seguridad de que todas sus interpretaciones fenomenológicas se sitúan en el mismo nivel de análisis, que ha llegado a ellas con los mismos métodos y que todas ofrecen idéntica credibilidad. No quiere reconocer que algunos de sus juicios sobre la estructura esencial de la condición humana proceden de criterios muy distintos de los que utiliza para analizar una estructura esencial, la de un mito cosmogónico, por ejemplo. En el primer caso, su análisis recurre menos a la descripción pura; su verificación es sumamente difícil y no posee evidentemente el mismo grado de certeza.

Volvamos al ejemplo antes citado de las relaciones entre la imagen de la serpiente y el simbolismo lunar. En su análisis, comienza destacando Eliade las semejanzas estructurales que pueden existir entre sus datos, luego determina la red a que pertenecen, lunar en este caso. Esto le permite suponer la significación de cualquier dato que presente la imagen de la serpiente, reintegrándolo en el «sistema» coherente y estructural de asociaciones simbólicas de que forma parte, que no es otro que el sistema lunar.

La argumentación hermenéutica por la que Eliade intenta llegar a generalizaciones cada vez mayores ha suscitado numerosas objeciones por parte de ciertos críticos, que denuncian

su carácter altamente normativo. Sin embargo, creemos que hemos dejado claro que estas perspectivas de conjunto no son de ninguna manera incompatibles con un análisis estrictamente descriptivo. Pero las generalizaciones de Eliade van todavía más lejos, y en este sentido todo lleva a creer que no podría dejar de recurrir a ciertos prejuicios ontológicos.

Eliade quiere llegar a una «visión de conjunto» de lo que revelan las diversas hierofanías lunares, verificar si concuerdan entre sí llegando a formar una «teoría», y si las «verdades» que expresan pueden integrarse en un mismo «sistema»[20]. Reagrupando las hierofanías lunares en torno a cuatro temas principales, concluye Eliade que la idea dominante común a todos estos temas es «la del *ritmo* realizado por la sucesión de contrarios, del 'proceso' por la sucesión de modalidades polares». En el mundo sublunar, nada es eterno, ningún cambio es definitivo, pues «toda transformación es solamente palingenesia».

Pero Eliade quiere llegar a un nivel más alto de generalización, ya que lo que le interesa es, ante todo, saber si el sentido general de semejante estructura, tal como se deduce del estudio de las hierofanías lunares, puede suministrarnos información sobre nuestro «modo de ser en el mundo» y sobre la naturaleza de la condición humana: «Podría decirse que la luna revela al hombre su propia condición humana (...) Si la modalidad lunar es por excelencia la del cambio, la de los ritmos, no es menos la del retorno cíclico; destino que hiere y consuela a la vez, pues si las manifestaciones de la vida son lo suficientemente frágiles como para disolverse de manera fulgurante, sin embargo, son restauradas por 'el eterno retorno' que dirige la luna. Esta es la ley de todo el universo sublunar».

En este otro grado de análisis, considera Eliade que el «mito de la reintegración», y sus múltiples variantes, indican que el hombre tiene «sed de abolición de los dualismos, del eterno retorno y de las existencias fragmentarias». El carácter universal de este mito hace pensar que el hombre, «desde que tomó conciencia de su situación en el cosmos», ha aspirado a superar «su condición humana ('reflejada' con tanta precisión en la condición lunar)»[21].

Constatemos, una vez más, la identidad de puntos de vis-

[20] Cf. en *Traité,* pp. 160-62, el apartado «Métaphysique lunaire».
[21] *Ibid.,* p. 162.

ta entre Eliade y Camus sobre la «naturaleza de la condición humana» y la exteriorización religiosa. De hecho, no hay gran diferencia entre el «modo de ser en el mundo» en que Eliade ve la «ley de todo el universo sublunar» y la situación existencial de Sísifo como la ve Camus. El pensamiento de Camus y el de Eliade se aproximan también en el sentido que hay que dar al «mito de la reintegración»: el ser humano, al experimentar «su situación en el cosmos», siente el deseo inmenso y nostálgico de una vida más coherente, más armoniosa, más sensata; en pocas palabras, de una vida más allá de su «condición humana».

En la respuesta a estas mismas aspiraciones es donde se separan el pensamiento de Eliade y el de Camus. Para Camus, una existencia digna de este nombre exige que el hombre no intente «huir» o negar «la condición humana». El «mito de la reintegración» no es más que una «escapatoria» religiosa que sólo puede llevar al «suicidio existencial», a una vida quimérica e ilusoria, al desprecio de lo que es «auténticamente humano».

Volvamos al ejemplo antes citado del «terror de la historia», como nos lo describe Eliade. Haremos también algunas consideraciones de orden metodológico sobre el alcance de sus propias conclusiones en materia de simbolismo lunar, de las enseñanzas que extrae de él y de otros juicios relacionados con el tema.

Al comienzo de *Mythe de l'éternel retour,* Eliade declara que al escribirlo se propone «estudiar ciertos aspectos de la ontología arcaica, y más exactamente las concepciones sobre la existencia y la realidad que se pueden deducir del comportamiento del hombre de las sociedades premodernas». Mediante el estudio de una multitud de hechos pertenecientes a las culturas más diversas, Eliade se propone demostrar «el mecanismo del pensamiento tradicional», a fin de saber «por qué y cómo el hombre de las sociedades premodernas confirió a algunas entidades un carácter de realidad». De esa manera, Eliade espera «reconocer mejor la estructura de esta ontología arcaica»[22].

[22] Cf. *Le mythe de l'éternel retour,* pp. 17-20. Algunas de estas citas no se encuentran en el texto original francés y provienen del texto revisado de la traducción inglesa.

El examen detallado de los hechos lleva a Eliade a ver en ellos «la misma concepción ontológica 'primitiva': un objeto o un acto sólo llegan a ser reales en la medida en que *imitan* o *repiten* un arquetipo. De esta manera, la *realidad* se adquiere exclusivamente por *repetición* o *participación*; lo que no tiene un modelo ejemplar «carece de sentido», es decir, no tiene realidad» [23].

Pero quiere dar a su interpretación un carácter todavía más general, y continúa con el análisis hasta encontrar todo lo que dicha perspectiva ontológica pueda revelarnos sobre la mentalidad del hombre «tradicional» o «premoderno». En su opinión, el deseo del individuo «de negar la historia y de conformarse incansablemente con los arquetipos es (probablemente) testimonio de su sed ardiente de realidad y de su temor a 'perderse' él mismo dejándose desbordar por lo absurdo de la existencia profana» [24].

En el primer capítulo de *Mythe de l'éternel retour* compara Eliade las concepciones del hombre histórico contemporáneo con las del hombre arcaico, que son de naturaleza «arquetípica y ahistórica». Más exactamente, declara su deseo de analizar «las soluciones que ofrece la perspectiva historicista para permitir al hombre moderno resistir la presión cada vez más fuer-

[23] *Ibid.*, p. 63. Es fácil entender por qué declara Eliade que esta ontología «primitiva» debería considerarse como poseedora de «una estructura platónica». Antes, pp. 34-35, había evocado Eliade «un segundo aspecto de la ontología primitiva: la abolición implícita del tiempo profano, de la duración y de la 'historia' por la imitación de los arquetipos y la repetición de los gestos paradigmáticos».

[24] *The Myth of the Eternal Return*, pp. 91-92 (texto añadido a la traducción inglesa). Eliade invoca «la sed del hombre tradicional ante lo que es 'óntico', su voluntad de ser...». Kirk (*Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, pp. 255 n.) piensa que Eliade, «al afirmar que el hombre tradicional debió de poseer, con toda probabilidad, los conceptos de 'ser', de 'no ser', de 'realidad', de 'proceso', aunque no tuviera palabras para expresarlos, (y otras) divagaciones del mismo género, se ha creado muchos enemigos entre los antropólogos y sociólogos». Pero hemos visto que para Eliade la interpretación de las estructuras elementales, tal como se revelan en el examen de los hechos, manifiesta la existencia de las estructuras básicas de la conciencia humana y del «modo de ser en el mundo». Estas estructuras son inherentes a la naturaleza profunda del hombre y trascienden el condicionamiento cultural e histórico de las diversas expresiones religiosas.

te de la historia contemporánea», y hacerlo a la luz de la ontología arcaica.

Sus conclusiones son las que hemos expuesto más arriba, de que ninguna de las filosofías historicistas ha conseguido todavía evitar al individuo el terror de la historia; que las soluciones consideradas, por el mismo hecho de que rechazan la idea de Dios, no pueden llevar más que al nihilismo y a la desesperación. La «justificación de un acontecimiento histórico por el simple hecho de que es acontecimiento histórico» no puede liberar a la humanidad del terror que inspira. «Sólo una libertad como ésta», basada en la «categoría judeo-cristiana de la fe» —para Dios todo es posible—, puede ayudar al hombre de hoy a conjurar «el terror de la historia». «Cualquier otra libertad moderna... es incapaz de justificar la historia» [25].

Importa poco que Eliade tenga o no razón en esta materia. Hay que hacer constar que su análisis no se limita ya a situarse en la perspectiva del *homo religiosus*. El nivel de generalización a que aspira parece situarse fuera de los límites que impone aquella. En otros términos, Eliade no declara que, desde un punto de vista religioso, toda solución «historicista» sea incapaz de ponernos al abrigo del terror de la historia, ni que desde un punto de vista no religioso quizá pueda haber otra «solución» que justifique la historia y nos evite caer en el nihilismo y en la desesperación. Emite juicios de orden general sobre nuestro «modo de ser en el mundo» y sobre la propia condición humana, y se basa en la fe en sus propias opiniones para afirmar que las «filosofías historicistas», entre otras las de Marx, Hegel y Dilthey, no son capaces de poner al hombre occidental contemporáneo al abrigo del terror de la historia.

Este procedimiento implica una postura ontológica. ¿Cómo se cree Eliade autorizado a infringir las limitaciones que imponen sus propios criterios? Al hacerlo, ¿no cae en el error *reduccionista* que no ha dejado de denunciar con vigor proclamando que «la escala crea el fenómeno»? Todo nos lleva a pen-

25 *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 210, 221, 235-40. Puede parecer sorprendente ver cómo Eliade utiliza el término «Dios» con preferencia a otro de carácter más general, como «lo Sagrado». Su elección viene impuesta por la naturaleza del contexto, que se refiere al hombre occidental contemporáneo. Véase también *Histoire* I, pp. 197-89. Existen consideraciones semejantes en el capítulo III de *Mythes, rêves et mystères: Symbolisme religieux et valorisation de l'angoisse*, pp. 60-79.

sar que, para Eliade, las estructuras de la experiencia religiosa, tal como se manifiestan en la negativa de la persona religiosa a identificarse con las meras dimensiones históricas y temporales de su existencia, proceden de otras estructuras fundamentales, sencillamente las de nuestra situación existencial.

¿Cómo llega a estas conclusiones? ¿Qué fundamento fenomenológico tienen? ¿Son sólo expresión de opiniones totalmente personales y subjetivas? ¿O son resultado de una amalgama fenomenológica todavía más centrada en el plano descriptivo?

III. Estructuras simbólicas básicas y su verificación

Creemos que para juzgar el carácter normativo de ciertas declaraciones de Eliade hay que hacerlo con arreglo al *estatuto ontológico* conferido por él a las *estructuras simbólicas arquetípicas.* Eliade considera que estos sistemas simbólicos, coherentes, autónomos y universales son otros tantos medios privilegiados que permiten expresarse a todos los fenómenos, cualquiera que sea el nivel de realidad en que se sitúen, tanto si se trata de manifestaciones que puedan calificarse de «bajas» o de «aberrantes» como si, por el contrario, merecen el calificativo de «elevadas» en el plano de la creación mística o metafísica. El fenomenólogo de las religiones, cuando consigue penetrar en la estructura esencial de un simbolismo, puede integrar fenómenos heterogéneos, que se manifiestan en diferentes niveles de la realidad, en un conjunto estructural unitario. Así, después de haber considerado sus diverso condicionamientos históricos y culturales, y sus crisis existenciales, el fenomenólogo es capaz muchas veces de entender las razones por las que las personas religiosas han vivido sus propias experiencias a través de algunas de las numerosas posibilidades que ofrece la valoración simbólica.

Por nuestra parte, pensamos que, para Eliade, el análisis fenomenológico, cualquiera que sea su grado de generalización, depende sobre todo de sus cimientos simbólicos. La mayor parte de estos grados de análisis son descriptivos. En función de esta hermenéutica «horizontal» interpreta Eliade los símbolos a través de otros símbolos, constata que actúan conforme a su propia lógica y se agregan para formar «redes» estructuralmente

coherentes. Entonces puede explicar el significado de una expresión simbólica determinada reintegrándola al sistema de asociaciones simbólicas que le es propio. Por otra parte, estos sistemas estructurales «lógicos» permiten al fenomenólogo de las religiones distinguir los diferentes planos en que se expresan los símbolos y, por tanto, juzgar del grado de «elevación», o de «profundidad» de una de sus manifestaciones, sin abandonar por ello el terreno del análisis descriptivo.

Es inútil recordar los diversos grados de interpretación a los que recurre Eliade. Sólo tendremos en cuenta los más generalizadores, los que más se prestan a controversia. Es en ellos donde Eliade sale de los límites del simple análisis de lo que los datos religiosos pueden revelarnos sobre el comportamiento básico del *homo religiosus*, y manifiesta posturas normativas sobre la existencia del hombre en general y su propia condición humana. En este nivel de generalización abandona Mircea Eliade el terreno de la fenomenología descriptiva y muchos de sus juicios pertenecen más bien al dominio de la antropología filosófica.

Este nivel de generalización plantea graves problemas metodológicos, y nuestra respuesta es la siguiente: aun cuando sea verdad que Eliade ha sobrepasado los límites del mero análisis descriptivo y, a pesar de ciertos postulados de orden ontológico, *esta transgresión en el plano ontológico se justifica en la medida en que procede por completo del análisis de las estructuras simbólicas primitivas, fuente de su propia información.*

Cuando Eliade afirma que el hombre de hoy, al acceder a no ser más que un simple objeto de la historia, se vuelve incapaz de poner término a su alienación, que, en contra de lo que dice Sartre y, si se quiere dar a la vida toda su dimensión humana la existencia no precede a la esencia, es evidente que estamos ante una extensión ontológica de la argumentación. Hay un «salto» normativo en la medida en que el análisis, cuando se le obliga a elevarse a tales grados de generalización, recurre más a la especulación y, por tanto, es más aleatorio que si se le obligara a seguir siendo puramente descriptivo. Un análisis puramente descriptivo está más «cerca», o es más dependiente de los simbolismos elementales. Las afirmaciones normativas más generalizadoras se refieren a los niveles más

altos de generalización y, por tanto, se «apartan» de los simbolismos elementales en la proporción de estos mismos niveles.

Ontológicamente hablando, la condición de los simbolismos arquetípicos sería la siguente: son fundamentalmente *expresiones de una realidad extralingüística*; se manifiestan *allá donde el lenguaje se «ajusta» más a la realidad vivida* [26]. Los símbolos «codifican» la realidad. Pueden descifrarse de múltiples maneras y con diversos grados de interpretación. Son reflejo de los enigmas y ambigüedades de toda existencia, y de las infinitas posibilidades que se abren a la postura filosófica.

La reflexión filosófica —pues para dar cuenta de las principales afirmaciones normativas de Eliade, creemos que hay que considerarlas desde el punto de vista de la antropología filosófica— se ejerce más allá de los meros simbolismos arquetípicos. Entre la manifestación de una estructura lunar y las conclusiones ontológicas que se sacan sobre la «autenticidad» de la existencia, la interpretación ha debido atravesar numerosas etapas que, como hemos dicho, son para Eliade otros tantos niveles que permiten llegar a una generalización cada vez más intensa.

Esto no quiere decir que dichos cambios de plano ontológico sean por ello mismo arbitrarios o subjetivos. Para que puedan dar cuenta de los aspectos más profundos de la realidad, deben emanar necesariamente de los mismos simbolismos elementales y acomodarse a su primera intención.

En definitiva, el análisis filosófico procede por grados sucesivos, lo que hace que cada vez se aleje más del *dato* de los simbolismos arquetípicos, y que salga del dominio del mero análisis descriptivo. Pero no deja de ser cierto que la reflexión filosófica *no debe perder nunca de vista su punto de partida,* pues sólo volviendo a las fuentes puede enriquecerse y renovarse gracias al descubrimiento de posibilidades de creación todavía insospechadas, pero que también puede verificar si, a pesar de la distancia que separa los datos del nivel de generalización a que se aspira, el análisis ontológico y los juicios no

[26] Cf. P. Ricoeur, *Le problème du double-sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique*: «Cahiers Internationaux du Symbolisme» 12 (1966) 59-71; Don Ihde, *Some Parallels Between Analysis and Phenomenology*: «Philosophy and Phenomenological Research» 27, n.º 4 (1967) 583-86.

han falseado su intención primera, en la que debe basarse toda interpretación filosófica [27].

¿Cómo procede Eliade para *controlar* [28] su propio proceso ontológico? ¿Cómo hace para comprobar que, al elevarse a niveles de interpretación cada vez más alejados de los simbolismos arquetípicos, su propio análisis reproduce siempre todos los aspectos de la realidad?

Es claro que esta verificación, en oposición a los controles metodológicos propios de la hermenéutica descriptiva, no se puede conseguir únicamente haciendo referencia a las estructuras simbólicas. O, más bien, aun cuando sigan sirviendo de referencia, *hay que utilizar los símbolos para llegar más allá de su propio plano de referencia.* Así es como, al analizar un fenómeno de «vuelo místico» en un *yogui* o en un chamán, puede descubrir en él Eliade una estructura de «libertad y de trascendencia». Controlará esta interpretación reintegrando esta modalidad de expresión simbólica al sistema coherente y más general del «simbolismo de la ascensión». Pero, ¿cómo puede estar seguro de la legitimidad de la afirmación ontológica según la cual esta estructura simbólica nos informa «sobre la verdadera naturaleza del ser humano» y de que «le es consustancial»?

Según todos los indicios, el pensamiento fenomenológico de Eliade implica un concepto de la verificación muy próxima a

[27] No debemos concluir que todas las afirmaciones normativas de Eliade deban ser consideradas de este modo. En materia de fenomenología de las religiones introduce en sus escritos incidentes de innegable carácter subjetivo y manifiesta sus sentimientos personales. Nuestro análisis es global e intenta ofrecer una panorámica general de los procedimientos utilizados por Eliade para llegar a sus principales conclusiones de orden ontológico.

[28] En los anteriores capítulos hemos indicado los diferentes grados de verificación en fenomenología de las religiones, grados que en Eliade deben ponerse en relación con su propia concepción de la hermenéutica descriptiva. Sin embargo, podemos adelantar que los juicios normativos de Eliade, aun cuando implican ciertas transgresiones ontológicas, son en lo esencial verificados y verificables. Nunca insistiremos demasiado en el hecho de que el término «verificación» no se emplea aquí en la acepción especial, técnica y filosófica que le han dado los empiristas y los partidarios de la lógica positivista durante el siglo xx. Esta verificación «empírica» tiene un alcance mucho más reducido y ha sido criticada por los principales representantes de la filosofía de las ciencias desde hace más de treinta años.

la de un P. Ricoeur y de algunos otros fenomenólogos existencialistas. Para P. Ricoeur, la interpretación de los símbolos se sitúa en tres niveles diferentes: el de la fenomenología descriptiva, de la que, según él, procede la fenomenología religiosa de Eliade, como hemos dicho antes, y en la que la verificación se realiza en el plano «horizontal» de la coherencia interna; el «círculo de la hermenéutica» y, finalmente, la hermenéutica filosófica [29].

Para Paul Ricoeur, la hermenéutica filosófica se basa en una «apuesta»: «Apuesto a que entenderé mejor al hombre y el vínculo entre el ser del hombre y el ser de todos los seres, si sigo la *indicación* del pensamiento simbólico». Según él, la *verificación* de la apuesta se efectúa por «deducción trascendental» a partir de los símbolos, «en el sentido kantiano de justificar un concepto mostrando que hace posible la constitución de un dominio de objetividad». De hecho, parece que Eliade intenta realizar un control de esta naturaleza: «En efecto, el símbolo, empleado como detector y descifrador de la realidad humana, se habrá verificado por su capacidad de suscitar, de iluminar, de ordenar esta región de la experiencia humana (...), que no se tardaría en reducir al error, al hábito, a la emoción, a la pasividad, en resumen, a una u otra de las dimensiones de finitud que no tienen necesidad de símbolos (...) para ser abiertas y descubiertas» [30].

El símbolo no es más que «un simple revelador de la conciencia de sí». Posee una «función ontológica» y expresa en

[29] P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*: 2. *La symbolique du mal*, pp. 326-32; *Le symbole donne à penser*: «Esprit» 7-8 (1959) 68-76. Nuestro objetivo no es exponer la metodología utilizada para llegar a un nivel superior de comprensión, sino únicamente examinar las implicaciones de una verificación en el «tercer nivel», que es el de la hermenéutica filosófica, el único que interesa de verdad a la filosofía.

[30] *Finitude et culpabilité*: 2. *La symbolique du mal*, pp. 330-31. Si la obra de Eliade responde efectivamente a tales exigencias, podemos preguntarnos qué es lo que lleva a Ricoeur a considerar que esta obra se sitúa en el «primer nivel» de comprensión y no llega más allá. Es cierto que en un breve pasaje de *Le Symbole donne à penser*, p. 69, Ricoeur reconoce que Eliade va más allá de «la vida que hay en los símbolos para llegar a un pensar autónomo». Eliade ha explicado las razones de la actitud de Paul Ricoeur precisando que éste no conocía entonces más que su *Traité* y que se había fijado, sobre todo, en el análisis descriptivo y comparativo de la coherencia interna en el nivel de los símbolos.

nosotros «la situación del ser del hombre en el ser del mundo». La fenomenología filosófica se propone «a partir de los símbolos, elaborar conceptos existenciales, es decir, no sólo estructuras de reflexión, sino estructuras de la existencia en cuanto que la existencia es el ser del hombre»[31].

Hemos preferido esta cita de Ricoeur a otras muchas semejantes porque creemos que resume mejor nuestra opinión sobre el análisis ontológico de Eliade, y quizá también porque pensamos que Eliade, en su manera de abordar los fenómenos religiosos, está mucho más cerca de los fenomenólogos existencialistas, al menos en ciertos aspectos, que de los demás historiadores de las religiones. Ya hemos señalado que se negaba a verse incluido entre los seguidores de la fenomenología filosófica, aun cuando recogiera su hostilidad hacia la filosofía tradicional (normativa, reduccionista, etc.).

Sabemos que Eliade ve en la religión la referencia suprema de la existencia, y lo que constituye para la persona religiosa la parte irreductible de su «modo de ser en el mundo». Eliade se concentra en los simbolismos arquetípicos, «códigos» inagotables de toda realidad, y de esta manera llega a entrar en contacto con conceptos existenciales que actúan en un nivel muy elevado de generalización, que son capaces de revelar las estructuras fundamentales de la condición humana y que permiten juzgar sobre la «autenticidad» y la «realidad» de la existencia del hombre.

Lo que nos hace dudar de la legitimidad de los criterios por los que Eliade llega a sus conclusiones sobre la existencia del hombre, lo que fortifica la impresión de que las significaciones que él intenta extraer de los datos son sumamente elaboradas y puramente subjetivas, proviene del hecho de que concede una importancia extrema, hasta la obsesión, según parece, a los fenómenos que Ricoeur describe con los términos «error, hábito, emoción y pasividad». En otras palabras, Eliade no concede valor a las estructuras existenciales más que en la medida en que «ponen a la vista, iluminan, ordenan» unas manifestaciones que, para los filósofos tradicionales, no son siquiera dignas de ser estudiadas y los cultivadores de otras disciplinas

[31] *Ibid.*, pp. 331-32.

tienen por «aberrantes», «infantiles», «supersticiosas», pues ven en ellas las formas más rudimentarias de la vida religiosa [32].

Es fácil entender el crédito de que gozan los trabajos de aquellos fenomenólogos que juzgan el valor de las estructuras de trascendencia en relación con las formas más «elevadas» que constituyen el yoga filosófico y el yoga místico. Pero para Eliade, que ha consagrado a ello la mayor parte de sus esfuerzos, estas mismas formas no tienen valor más que en la medida en que sirven para aclarar y para explicar los fundamentos ontológicos subyacentes a las costumbres de los campesinos, a los aspectos eróticos del yoga tántrico, a las creencias y a las prácticas de los alquimistas, etc. Eliade juzga el crédito que se debe conceder a una estructura ontológica fijándose en su capacidad de hacer más inteligibles ciertos aspectos de la vida contemporánea generalmente considerados como profanos, como nuestros sueños, nostalgias y fantasmas, nuestros juegos y nuestras competiciones deportivas, las películas, las obras de ciencia ficción, la novelas, la escultura y la pintura de hoy, todas nuestras creaciones artísticas, el nacionalismo, nuestra desconfianza de lo que nos resulta extraño, nuestra actitud ante el trabajo, ciertas tradiciones y costumbres «profanas», los cotillones de Nochevieja, por ejemplo, etc.

En resumen, al centrar su reflexión en los simbolismos básicos que «ponen en movimiento» la mayor parte de nuestros comportamientos, Eliade hace saltar el marco estrecho de la vida cotidiana y consigue mostrar sus *estructuras ontológicas subyacentes*. Ahí reside para él la especificidad del hombre, en el que ve no una simple criatura histórica, sino un «símbolo vivo» capaz de emparejar fenómenos situados en diferentes niveles de la experiencia, que sabe renovarse «abriéndose» a la trascendencia, y que de esta manera llega a «vivir lo universal».

Ya hemos dicho que, en su deseo de llegar a niveles de generalización cada vez más elevados, Eliade puede dar la impresión de salir de su propio dominio. Su análisis ontológico le

32 Su conjunto de ensayos *De Zalmoxis à Gengis-Khan* es muy característico en este sentido. Eliade demuestra en él su incansable curiosidad intelectual, la diversidad de los temas que le interesan y su habilidad para manifestar el sentido oculto de algunos documentos cuya oscuridad aparente había desanimado a la mayor parte de los investigadores, que no veían en ellos más que una maraña de supersticiones carentes de todo interés científico.

lleva muchas veces muy lejos de lo que tiene por verdadero el mismo *homo religiosus,* de acuerdo con sus propios criterios. Al no querer imponerse ciertas limitaciones, ¿no viola Eliade el antirreduccionismo que él proclama? ¿No cae en el reduccionismo metodológico del que se declara adversario?

Nuestra opinión personal es que el análisis de Eliade, al proponerse llegar a niveles de generalización cada vez más elevados, peca en algunos aspectos de reduccionismo, lo que le lleva, suponiendo que siga fiel a los principios metodológicos antes mencionados, a rebasar el dominio propio de la fenomenología de las religiones. Sin embargo, hay que reconocer que su análisis procede únicamente de la perspectiva sagrada a que recurre, y está únicamente en función del *estatuto privilegiado* que Eliade confiere a la realidad religiosa.

Visto el análisis ontológico desde esta perspectiva, las tesis de Eliade pueden resumirse de la siguiente manera: al aceptar situarse en una perspectiva religiosa, y más precisamente a la luz de lo que revelan las estructuras simbólicas fundamentales de lo sagrado, es posible delimitar ciertos conceptos existenciales de carácter general. Todo nos lleva a creer que los símbolos fundamentales, que tiendan «más allá de sí mismos» a una realidad «extralingüística», *alcanzan su nivel de expresión más alto y más profundo cuando revelan lo sagrado.* En lo que respecta al simbolismo religioso propiamente dicho, los símbolos, al «tender más allá de sí mismos», hacen acceder al hombre a lo «universal» y le «abren» de par en par las puertas de la realidad.

Todavía queda por hacer una «apuesta» y admitir que la perspectiva religiosa de donde proceden estos conceptos ontológicos podrá revelar la naturaleza verdadera del ser humano y de su realidad mejor de lo que lo hacen los conceptos existenciales procedentes de una perspectiva no religiosa. La apuesta se gana si se consigue demostrar que las estructuras simbólicas elementales de la experiencia religiosa pueden dar cuenta de las estructuras fundamentales de la conciencia y de la existencia de la forma *más general* posible, y de la condición humana *en cuanto tal.* De hecho, el análisis ontológico efectuado desde el punto de vista religioso revelará que sólo la toma de conciencia de las estructuras simbólicas y la metamorfosis que las múltiples formas del simbolismo religioso pueden realizar

en nosotros son capaces de permitir al hombre occidental de hoy superar el «terror de la historia» y su ansiedad existencial, y conocer su propia plenitud.

IV. Problemas suscitados por los juicios normativos de Eliade y por su ontología

El objeto del presente estudio ha sido definir la metodología de Eliade, dejar en claro y analizar los postulados y principios fundamentales en que se basa su postura fenomenológica. Esta investigación tiene sus límites en el carácter general que hemos querido darle. Para que fuera más completa en relación con la fenomenología de las religiones, deberíamos haber dado cuenta de las ideas personales de Eliade sobre la naturaleza del mito, de los mitos cosmogónicos en especial; sobre la naturaleza de los ritos, en especial los relativos a la iniciación; sobre el espacio y el tiempo sagrados, sobre los diferentes modos de experiencia religiosa, etc.

En este capítulo final hemos demostrado claramente que Mircea Eliade no duda en emitir ciertos juicios de valor, que implican posturas en el plano ontológico, y que luego, en su análisis, debe recurrir a métodos de verificación que lo hacen salir fuera de la mera hermenéutica descriptiva, sin romper por ello el lazo que los une.

No han faltado comentaristas que han invocado los juicios de valor de Eliade y sus posiciones ontológicas para criticar sus concepciones en materia de historia de las religiones. Entre las preguntas planteadas, trataremos aquí de las tres siguientes: ¿Es verdaderamente Eliade un nostálgico de las religiones «primitivas» o arcaicas? ¿Tiene una preferencia clara por el cristianismo? ¿Está contaminada de «anti-historicismo» su obra de historiador de las religiones?

Al examinar estos problemas, debemos alejarnos considerablemente de la tarea que nos habíamos propuesto hasta aquí, y que era analizar la metodología de Eliade. Al hacer de la estructura de la dialéctica de lo sagrado el criterio distintivo de todo fenómeno religioso, al constatar que los sistemas estructurales de asociaciones simbólicas forman el armazón hermenéutico de toda la fenomenología de Eliade, al sugerir que sus mé-

todos fenomenológicos podrían ser inductivos, etc., no hemos hecho ninguna consideración personal, ni respecto a los mitos, ni a los ritos, ni a la ontología arcaica, ni al cristianismo, etc. Se puede no estar de acuerdo con algunos juicios de Eliade y, sin embargo, aprobar plenamente sus postulados, los principios que lo guían y sus implicaciones.

Las siguientes consideraciones van a ser muy concisas y sólo se apoyarán de vez en cuando en citas tomadas de Eliade o de sus comentaristas. Un análisis exhaustivo de ciertos temas —los puntos de vista de Eliade sobre la «ontología arcaica», por ejemplo, o el cristianismo— nos obligaría a tratar de modo directo algunos conceptos o ciertos tipos de experiencia de que no hemos hablado aquí, lo que alargaría considerablemente este estudio. Más que proponer explicaciones integrales o soluciones definitivas a estos problemas de orden normativo, nos limitaremos a formular ciertas preguntas, abriendo así el camino a futuras investigaciones.

1. *Eliade y las religiones arcaicas*

Varios comentaristas, y sobre todo críticos, han afirmado que Eliade hace una apología de las religiones arcaicas. Algunos, como Baird, llegan a decir que, para Eliade, el hecho religioso es inseparable del modo de vida arcaico. En otros términos, la religión arcaica serviría de modelo, o de paradigma, a toda experiencia religiosa. Para otros comentaristas, Altizer por ejemplo, Eliade tendría perfecto derecho a interpretar las religiones arcaicas tal como lo hace, pero no ocurre lo mismo con las «religiones superiores» y los fenómenos religiosos propios del mundo occidental contemporáneo, cuyo análisis fenomenológico dejaría algo que desear.

El estudio más completo en este sentido sigue siendo el de Dudley, para quien el carácter normativo de las concepciones de Eliade en materia de religión procede, sin duda, de su «provocadora presentación» de una «ontología arcaica», de donde procederían según él todas las religiones. De esta manera, favorecería indebidamente una ontología y una soteriología arcaicas, que tienen sus raíces en las religiones indias y, más en concreto, en el yoga de Patañjali, de ahí sus prevenciones ante las

soteriologías occidentales [33]. En resumen, una ontología típicamente no occidental constituiría, en opinión de Eliade, un criterio de referencia para todas las religiones.

Ya hemos indicado, al comienzo de este capítulo, lo que se debía entender por «ontología arcaica», lo que la caracteriza y los conceptos que implica. Mediante la repetición o imitación de modelos, o arquetipos, un objeto o un acto llega a la realidad y de esta manera se pueden abolir el tiempo profano y la historia. Sin modelos ejemplares, nada podría ser auténtico. Así, pues, sería una ontología arcaica y ahistórica lo que permitiría al *homo religiosus* satisfacer su deseo de escapar del tiempo histórico o de trascenderlo, llegando así a la plenitud de una realidad ejemplar y sagrada.

Eliade reconoce que ha consagrado la mayor parte de su actividad al estudio de los fenómenos religiosos arcaicos. Pero en varias ocasiones insiste en el hecho de que su interés por las religiones arcaicas no ha obedecido jamás a su intención de ponerlas como ejemplo. Sólo decidió interesarse más especialmente por ellas después de haber constatado la falta de investigación en este campo, pues sus antecesores habían ignorado o deformado el sentido y alcance estructural de los fenómenos religiosos arcaicos. Por eso se propuso como primer deber, en el plano hermenéutico, analizar y explicar a los occidentales de nuestro tiempo la realidad del ámbito vital arcaico. Eliade se ha guardado siempre de proponer como modelo para nuestra sociedad algún primitivismo religioso o de recomendar la «vuelta» a modos de existencia arcaicos.

Para Eliade, el dominio de la ontología arcaica no se limita al de las sociedades «primitivas» o de tradición oral, y es indudable que, según él, constituye el eje de las religiones orientales [34]. En el capítulo VI, comentando estas experiencias religiosas que Eliade califica de «elevadas» o de «superiores», hemos creído descubrir en sus apreciaciones la influencia en él de esas religiones. Hay pocas dudas de que, para Eliade, la on-

[33] En *Religion on Trial* (cap. III, pp. 84-104), Dudley intenta probar que las teorías de Eliade sobre la religión encuentran sus bases normativas en una «ontología arcaica», a la que atribuye (cap. IV, pp. 105-18) un origen indio.

[34] Varios tratadistas discuten la tesis de Eliade sobre las religiones no hundúes. Véase, por ejemplo, R. Gombich, *Eliade on Buddhism:* «Religious Studies» 10 (1974) 225-31.

tología arcaica, de la que proceden todas las religiones anteriores a la aparición de la escritura, conoció su desarrollo más completo y su expresión espiritual más perfecta en Oriente, y más en concreto en el hinduismo [35]. Los místicos indios, al esforzarse por abolir el tiempo profano y la historia, comprendieron que la «unificación» y la «cosmificación» del universo, concebidas con arreglo a los ritmos de la naturaleza y a los demás fenómenos cósmicos, no constituían más que una «fase intermedia» e imperfecta. Es una etapa que hay que superar si se quiere llegar a la trascendencia de la «condición cósmica en cuanto tal». Sólo una «religión cósmica» podría abrir el camino hacia la absoluta trascendencia de lo que es finito y limitado, hacia la conciencia de una libertad no-condicionada, que no existe en ningún lugar del cosmos [36].

Podemos preguntarnos si, de hecho, Eliade no busca sus modelos en las religiones arcaicas. Ya presentes en las sociedades de tradición oral, habrían alcanzado su máxima perfección en la religión de la India, lo que llevaría a Eliade a ver en ella una norma universal. ¿Puede servir esta norma de patrón para juzgar nuestras religiones «históricas», occidentales? ¿Puede explicar los fenómenos religiosos «contemporáneos»?

35 Ante el ruego de que indicara la tradición que más profundamente le había influido, Eliade respondió: «La tradición que más me ha influido, hasta me atrevería a decir 'marcado' y 'formado', es la de la India». Cf. *Sacred Tradition and Modern Man: A Conversation with Mircea Eliade*: «Parabola: Myth and the Quest for Meaning» 1 (1976) 80. Sobre este punto puede leerse la prolongada conversación con Claude-Henry Rocquet sobre «la India esencial» en *La prueba del laberinto* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980) 39-64, donde manifiesta hasta qué punto ha sido deudora su vida y formación cultural y religiosa a su permanencia entre 1928-1931 en la India. A ella debe lo que luego llamará «la vida transfigurada» y «la existencia santificada», el sentido del símbolo y el descubrimiento del hombre neolítico.

36 Cf. *Le Yoga*, pp. 104-08 y *passim*; *Symbolismes indiens du temps et de l'éternité*, en *Images et symboles*, pp. 73-119 y, sobre todo, pp. 110-19 [primera publicación en «Eranos-Jahrbuch» 20 (1952) 219-52. Se publicó un resumen en «Journal de psychologie» 45 (1952) 420-38]; *Architecture sacrée et symbolisme*, en *Mircea Eliade*, pp. 152-53; *Symbolisme religieux et valorisation de l'angoisse*, en *Mythes, rêves et mystères*, pp. 69-76.

2. *Eliade y el cristianismo*

En materia de historia de las religiones, la impresión de conjunto que se desprende de la obra de Eliade es la de una clara preferencia por los fenómenos religiosos no occidentales. Algunos comentaristas ven en él, sin embargo, a un teólogo cristiano, en el sentido de que haría del cristianismo fundamental el fenómeno religioso por excelencia.

Por un lado, están los que, como Th. Altizer, afirman que la postura de Eliade no depende de ninguna manera del cristianismo histórico, y que al insistir en la necesidad de una vuelta a concepciones existenciales arcaicas, es incompatible con su «sustrato cristiano». Para K. Hamilton, la postura de Eliade es fruto de la teología, y afirma que el *homo religiosus,* tal como lo concibe Eliade, es incompatible con una teología cristiana «arreligiosa», toda ella orientada hacia la fe. G. Dudley piensa que Eliade rechaza el cristianismo histórico para así hacer de una ontología arcaica antihistórica la esencia misma de un cristianismo «auténtico».

Por el contrario, J. Saliba dice que para Eliade «todo hombre es naturalmente cristiano», y S. Reno, en el mejor de los alegatos en favor de la inspiración cristiana que guiaría a Eliade en su caminar, declara que su dialéctica de lo sagrado revela una «visión progresiva» de las hierofanías que se basa en una teología esencialmente cristiana.

Aunque sea fácil refutar todas las interpretaciones según las cuales las ideas de Eliade en historia de las religiones reflejarían un cristianismo básico, hay que reconocer que es fácil dejarse engañar por la ambigüedad que reina a este respecto en su obra. Algunos pasajes, aislados de su contexto inmediato, sobre todo si se relacionan con el conjunto de la obra, pueden llevar a creer que Eliade coloca el cristianismo muy por encima de las demás religiones [37].

Eliade ha escrito páginas en que insiste en la continua progresión de las hierofanías, desde las más simples y más elementales hasta la «hierofanía suprema», que es la encarnación de Dios en la persona de Jesús. En otras palabras, como he-

[37] Cf. *Traité,* pp. 35, 37-38, 38 n. 1; *Le sacré et le profane,* p. 15; Images et symboles, pp. 221-27; *Mythes, rêves et mystères,* pp. 167-68 *Le mythe de l'éternel retour,* pp. 235-40.

mos visto en el capítulo III, la estructura de la dialéctica de las hierofanías es universal. En *Le sacré et le profane,* p. 15, Eliade precisa su posición declarando que «para un cristiano», esta encarnación constituye «la hierofanía suprema». De la lectura de otras de sus obras, se deduce claramente que sólo se pronuncia en este sentido en función de una situación concreta o en un contexto muy determinado. Sin embargo, existen pasajes en los que Eliade hace de la encarnación de Cristo la hierofanía y la teofanía supremas.

Para S. Reno, Eliade procede a una verdadera jerarquización de las manifestaciones sagradas, desde las más rudimentarias hasta la mayor de todas, la de la encarnación de Cristo. Esta visión «progresiva» de las hierofanías recurriría necesariamente a consideraciones teológicas claramente cristianas, de las que Eliade echaría mano para tratar de explicar —sin conseguirlo— el misterio, o la paradoja, de la encarnación. La demostración de Reno se basa casi toda ella en un solo pasaje tomado del *Traité*: «Podría decirse incluso que todas las hierofanías no son más que prefiguraciones del milagro de la encarnación, que cada hierofanía no es más que un intento fallido de revelar el misterio de la coincidencia hombre/Dios. Y más adelante: «...la morfología de las hierofanías primitivas no parece nada absurda desde la perspectiva de la teología cristiana: la libertad de que goza Dios le permite adoptar cualquier forma, hasta la de la piedra o la madera. Dejamos de momento el término 'Dios' y traducimos: lo sagrado se manifiesta en cualquier forma, hasta en la más aberrante» (...) «Podríamos intentar salvar, desde la perspectiva del cristianismo, las hierofanías que han precedido al milagro de la encarnación, valorizándolas en cuanto serie de prefiguraciones de esta encarnación. Por consiguiente —lejos de considerar las modalidades 'paganas' de lo sagrado (los fetiches, los ídolos, etc.) como etapas aberrantes y degeneradas del sentimiento religioso de la humanidad caída por el pecado—, podríamos interpretarlas como intentos desesperados de prefigurar el misterio de la encarnación. Toda la vida religiosa de la humanidad —vida religiosa expresada por la dialéctica de las hierofanías— no sería, desde este punto de vista, más que una espera de Cristo» [38].

[38] S. J. Reno, *Hiérophanie, symbole et expériences,* en *Mircea Eliade,* pp. 120-27; *Traité,* p. 38, 38 n. 1. Podríamos replicar a Reno di-

Si nos limitamos a estos pasajes, ciertamente ambiguos pero poco numerosos a fin de cuentas, y si tenemos en cuenta los centenares de páginas dedicadas al fenómeno religioso cristiano, pero también a los otros fenómenos religiosos occidentales, no quedan muchas dudas sobre la actitud general de Eliade. De hecho, no siente ningún atractivo especial, ni siquiera gran interés, hacia el judaísmo, el cristianismo y las demás religiones occidentales, que le parecen demasiado «históricas», «tradicionales» e «institucionales». Las expresiones religiosas occidentales que más le interesan son las que se sitúan al margen de las grandes corrientes religiosas históricas: el misticismo, la alquimia, la «religión cósmica» de los campesinos de la Europa del Este, etc., es decir, las manifestaciones que tienen poca o ninguna relación con la importancia atribuida por la historia a las religiones occidentales tradicionales.

Especialmente significativa a este respecto es la reserva de Eliade ante los grandes profetas judíos, si lo comparamos con el fervor que le inspiran el genio y la creatividad religiosa de la Cábala, donde encuentra algo de la religiosidad cósmica, y otras expresiones de la mística judía.

A Eliade le faltan palabras para expresar su admiración hacia el «cristianismo cósmico» del campesino rumano, conocido también en otros países de la Europa del Este, y que nunca se ha dejado dominar del todo por la tradición judeo-cristiana. Procede de un universo religioso «precristiano» y ha sabido liberarse de toda contaminación «histórica». Sus dos obras autobiográficas, *Fragments d'un journal* y *Mémoires* I muestran hasta qué punto se siente próximo a ciertas tradiciones religiosas indias, y cómo acepta el «cristianismo cósmico» del campesino rumano. Se declara libre de toda vinculación con el espí-

ciendo que, en el pasaje citado, Eliade especifica claramente que su interpretación se hacía «desde la perspectiva del cristianismo» y desde el punto de vista de la teología cristiana. Pero Eliade ha dado otra explicación. Cuando, en nuestra primera entrevista, le pregunté cómo podía justificar sus juicios sobre la encarnación de Cristo, sobre todo aquellos de los que no dice que estén emitidos «desde un punto de vista cristiano», me respondió que en tal caso no estaba influido ni por la teología ni por ninguna petición de principio. Con arreglo al contexto, había empleado el término «hierofanía suprema» para dar cuenta del hecho de que la hierofanía cristiana, para conseguir un mayor alcance, había preferido reconocer y sacralizar la historia en vez de rechazarla y negarle toda realidad o significación. Cf. *Images et symboles*, pp. 223-25.

ritu del cristianismo occidental, no duda en proclamarse uno de los pocos europeos que han sabido revalorizar la naturaleza haciendo ver la religiosidad cósmica de los campesinos, y manifiesta su esperanza en un cristianismo renovado gracias a la aportación del cristianismo cósmico.

Eliade se muestra en general muy severo con la tradición judeo-cristiana a la que acusa de haberse opuesto a la religiosidad cósmica y de haber expulsado de la naturaleza la idea de lo sagrado. Ve en este proceso histórico la fuente de nuestras crisis existenciales actuales, pero sin perder la esperanza de que Occidente llegue a reconciliarse con la dimensión cósmica de la realidad, como parecen prometer la obra de un Teilhard de Chardin y la escultura de un Brâncuşi.

Parece evidente que la postura de Eliade no procede de ninguna argumentación teológica preconcebida. Sin embargo, podemos preguntarnos si Eliade, en cuanto historiador de las religiones, no es algo parcial con el cristianismo y con las demás religiones «históricas» [39]. Desde luego, Eliade ha reconocido todo lo que la historia debe a la tradición hebraica, sin la que algunos acontecimientos históricos irreversibles no se habrían percibido nunca como manifestación de la voluntad divina. Habría que comprobar si Eliade, al dar valor universal a una ontología arcaica ahistórica capaz de servir de patrón a toda manifestación religiosa, no ha primado dentro del cristianismo lo que pueda contener, o haber recibido, de «pagano», de «cósmico», de ahistórico, de precristiano o incluso de no cristiano.

3. *¿Es Eliade antihistoricista?*

Antes de discutir cuál de las dos religiones, la arcaica o la cristiana, merece las preferencias de Eliade, es fundamental examinar si sus concepciones en materia de fenomenología y de historia de las religiones no proceden de un antihistoricismo *a*

[39] Véase, por ejemplo, R. A. Segal, *Eliade's Theory of Millenarianism*: «Religious Studies» 14 (1978) 159-73. En opinión de Segal, pensaría Eliade «que, dada la falta de significación de la historia para el hombre en cuanto tal, y en contra de lo que representan para él los tiempos primordiales, trataría él instintivamente de abolir la historia y de recuperar esos tiempos. Su tesis sobre esta tentación, que supone 'innata' y 'natural', lleva a Eliade a ignorar la especificidad del 'sentido judío de la historia' y a pasar por alto la escatología judía».

priori. Son muchos los detractores y seguidores de Eliade que han subrayado los aspectos más o menos antihistoricistas de sus concepciones.

Hemos visto en varias ocasiones cómo se ha acusado a Eliade de no tener en cuenta los aspectos históricos y contingentes de sus datos. Esta negativa sólo puede llevarle a generalizaciones carentes de espíritu crítico, por ejemplo las estructuras universales supuestamente ahistóricas y atemporales. Estas críticas las hacen, sobre todo, etnólogos, historiadores y otros especialistas, que consideran sus disciplinas desde una perspectiva claramente histórica. Entre los adversarios de Eliade figuran algunos teólogos occidentales que le reprochan su falta de interés por los aspectos históricos de la tradición judeocristiana.

Pero otros comentaristas, que cuentan entre los seguidores de Eliade, se alegran al descubrir su antihistoricismo. En su mayor parte son investigadores que consideran insuficiente y superada la perspectiva demasiado historicista y empírica de los demás historiadores de las religiones. Algunos de ellos son creadores literarios que se interesan, sobre todo, por el aspecto mítico y fantástico de los relatos y novelas de Eliade, y a quienes dejan indiferentes los aspectos históricos de la vivencia religiosa. Para algunos, Eliade es como una especie de chamán, o de místico, personaje ahistórico o transhistórico.

Nos limitaremos a citar dos autores para quienes el antihistoricismo deliberado de Eliade está fuera de toda duda, pero cuyas conclusiones son diametralmente opuestas. Mientras que para I. Strenski la obra de Eliade en cuanto historiador de las religiones, por su mismo antihistoricismo es nula y sin ningún valor, para G. Dudley esta historia de las religiones «antihistórica» es, cuando menos, perfectamente defendible, por no decir justificada.

En un estudio que parece estar bien argumentado y muy documentado, Strenski critica a Eliade por reducir la historia a sus aspectos más pobres y más elementales, con lo que desvirtúa por completo su sentido. Tras construir pieza por pieza un blanco tan irrisorio y tan vulnerable, a Eliade le resulta fácil pedir a los historiadores de las religiones que vayan «más allá» de una concepción «histórica» de la sacralidad [40].

[40] Cf. I. Strenski, *Mircea Eliade: Some Theoretical Problems*, en *The Theory of Myth: Six Studies*, § «Eliade and the Study of Religions

Eliade consideraría la historia bajo tres aspectos diferentes, a los que recurre para poder analizarlos mejor. En primer lugar, la historia no sería para él más que una simple «crónica» de acontecimientos, como si el historiador no tuviera otra misión que relacionar entre sí hechos o series de hechos. Además, la historia, por su «positivismo», no querría tener en cuenta las motivaciones humanas y su significación propia, por lo que Eliade se considera exento de toda consideración puramente histórica, para mejor respetar, dice él, esta significación. Finalmente —y esto es lo más interesante—, habría una «historia plena», capaz de ofrecer la explicación y la significación de los hechos, pero cuyo alcance sigue siendo limitado, pues sólo puede ayudarnos a captar la significación histórica de un hecho religioso tal como fue vivido en una cultura y en un medio determinados. Esta «historia plena» no puede brindar ninguna respuesta al historiador de las religiones deseoso de llegar a las significaciones «más altas», «más profundas», «originales» o «transhistóricas» de la sacralidad. A diferencia de la historia «de acontecimientos» o «positivista», la «historia plena da cuenta de los hechos a la vez desde el 'exterior' y desde el 'interior', pero sigue siendo incapaz de ofrecer su significación 'suprema', 'trascendente', 'prehistórica', que condiciona la de los hechos que se sitúan en el nivel más bajo de la escala histórica».

En el capítulo VI, al presentar las ideas de Eliade sobre las semejanzas interculturales y las estructuras universales, manifestamos la opinión de Strenski cuando dice que Eliade encierra a sus lectores en «falsos dilemas» y, para que salgan de ellos, les propone «falsas soluciones». Tras denunciar el antihistoricismo de Eliade, Strenski concluye: «Aun cuando sea verdad que son insuficientes las explicaciones que ofrece del fenómeno religioso la historia positivista o de acontecimientos,

Against History», pp. 43-52. Lo que nos proponemos es demostrar la insuficiencia de los argumentos de Strenski, que tienen como punto de partida el supuesto antihistoricismo de Eliade, que le llevaría a presentar sus propias intuiciones sobre la existencia de estructuras ahistóricas como verdades demostradas e incontestables. Como ya hemos dicho, Strenski ignora por completo la naturaleza del método fenomenológico de Eliade y de su hermenéutica, de ahí su tesis, consistente en no ver en las «intuiciones» de Eliade más que el efecto de su excesiva complacencia con la «psicología profunda».

y aun cuando la insuficiencia de datos históricos en ciertos campos (aquellos de que más se ocupa Eliade) impida extrapolar lo que sabemos de ellos a otras culturas, no podemos rechazar por ello la experiencia del método histórico propiamente dicho. La explicación y la interpretación de los fenómenos religiosos, de los mitos y de los símbolos, plantean problemas y requieren métodos que no cambian de naturaleza, pasando de lo histórico a lo no histórico, so pretexto de que los medios de que disponemos *de hecho* siguen siendo insuficientes»[41].

El estudio de Dudley ocupa un lugar especial en el sentido de que es uno de los pocos trabajos «científicos» que, admitiendo el antihistoricismo de Eliade, no duda en reconocer su validez. De hecho, ante el estado de crisis y de confusión en que se encuentra actualmente la historia de las religiones, Dudley no ve otra salida que poner a prueba las teorías antihistoricistas de Eliade, en quien ve una de las pocas personalidades capaces de poner orden en esta disciplina y de hacerla progresar.

Ya hemos expuesto los argumentos de Dudley: tras haber subrayado que Eliade se guarda muy bien de salir del campo de los hechos y de la historia, Dudley demuestra que a pesar de ello no ha evitado verse criticado y hasta rechazado por los empiristas. De acuerdo en esto con los críticos, Dudley admite de buena gana que la obra de Eliade no responde a los criterios mínimos que exige un enfoque empírico e inductivo y que hacen de la historia una «verdadera» ciencia. Dudley reprocha también a Eliade haber dado valor normativo al hecho de que él prefiere una «ontología arcaica» antihistórica.

En el último capítulo de *Religión on Trial,* Dudley hace notar que los empiristas no pueden invocar el carácter «racional» y «científico» de sus métodos, y que especialistas, cuya competencia en materia de ciencias naturales y de filosofía de las ciencias es reconocida por todos, han demostrado la insuficiencia metodológica y el carácter simplista de estos mismos criterios. Siguiendo la opinión de un I. Lakatos, Dudley pide

[41] *Ibid.*, pp. 58-59. Strenski (p. 48) declara que para Eliade «los obstáculos que se presentan ante todo planteamiento empírico del hecho religioso son tales que la única solución concebible consiste en estudiarlo de forma no científica. Gracias a esta paradoja, las dificultades prácticas con que han tropezado generaciones de escritores especializados, y que les han llevado a abstenerse de juzgar, parecen dar la razón a Eliade».

a Eliade y a quienes comparten sus ideas que clarifiquen y precisen sus teorías universalistas, a fin de que un «programa de investigación» pueda realmente llevar a ellas y permita esperar los máximos resultados.

Como conclusión de su estudio, Dudley sitúa a Eliade entre los «antihistoriadores» de las religiones, en la línea de algunos autores franceses cuya actitud mental es a la vez deductiva y sistemática, como un Foucault o un Dumézil. Sin embargo, debería evitar la «ambivalencia», la confusión y las contradicciones que se descubren en sus obras, y que se deben a que se empeña en recurrir al empirismo y al historicismo [42].

Su obra de historiador de las religiones no es la única que nos revela la actitud de Eliade ante la historia y el tiempo histórico, que se manifiesta en su deseo de llevar su investigación más allá del mero testimonio del *homo religiosus,* en las transgresiones ontológicas y en los presupuestos a que recurre. A este respecto, su *Journal* es todavía más elocuente. En él leemos: «Mi preocupación esencial es precisamente el medio de escapar de la historia, de salvarme por el símbolo, el mito, los ritos, los arquetipos» [43]. Como hemos visto, podemos discutir hasta el infinito cuál es la medida en que el temperamento de Eliade, y el antihistoricismo o el ahistoricismo que de él se desprenden, han podido influir en su propia concepción del fenómeno religioso.

42 Este «antihistoricismo» que Dudley atribuye un poco demasiado apresuradamente a Eliade suscita muchos problemas. Hemos tratado la mayor parte de ellos en los capítulos anteriores, y algo más adelante nos ocuparemos de algunos otros. Para dar la razón a Dudley, sería necesario que Eliade borrara de su obra centenares de páginas en que protesta por ser calificado de antihistoricista. Pero lo esencial no es eso. Eliade ha subrayado con frecuencia la importancia de esta «ambivalencia», que Dudley considera intolerable, pero que él mismo juzga indispensable a toda interpretación pertinente del fenómeno religioso. Eliade ha insistido constantemente en el hecho de que la «tensión» que se manifiesta entre enfoque histórico y enfoque fenomenológico es a la vez «necesaria» y «creadora». Por otro lado, podemos preguntarnos por la existencia, demasiado fácilmente aceptada por Dudley, de una dicotomía epistemológica entre la actitud empírica-inductiva-histórica y la deductiva-antihistórica. En filosofía, el empirismo recibe cada vez más críticas, cada vez resulta más dudosa una división tan radical.

43 M. Eliade, *Fragmente de Jurnal:* «Caete de Dor» 8 (1954) 27. Este pasaje forma parte de los citados por V. Ierunca en *L'oeuvre littéraire,* en *Mircea Eliade* («Cahiers de l'Herne», n.º 33) 315-29.

Es evidente que su temperamento ha tenido que ver con las prevenciones de Eliade hacia toda actitud «historicista», término con el que, como ha señalado Ricketts, «engloba un poco indistintamente, ignorando sus diferencias, el positivismo, el historicismo, el existencialismo y el materialismo»[44]. El lector advierte en seguida hasta qué punto contrastan la generosidad y sensibilidad de Eliade para con los fenómenos religiosos arcaicos, en los que ve la expresión de la espiritualidad más profunda, aun cuando no sean experimentados como tales por el *homo religiosus,* con el simplismo desmedido que demuestra ante todo enfoque calificado por él de no religioso[45].

No obstante, hay que precisar que el «antihistoricismo» de Eliade merece ciertos comentarios, y que no basta con calificarlo —o condenarlo— como tal. De lo contrario, se desconocería la variedad y riqueza de su método fenomenológico y de su hermenéutica.

En lo que respecta a las religiones arcaicas, en cuyo seno el *homo religiosus* aspira a abolir el tiempo profano y la historia, no es raro ver a Eliade proponer una interpretación según la cual estas civilizaciones aparentemente «no históricas» serían de hecho, en muchos sentidos, «históricas». En *Religions australiennes,* al igual que en otros lugares de su obra, Eliade insiste en el hecho de que los «primitivos» viven efectivamente *en* la historia, están sometidos a sus presiones y deben ser considerados como criaturas históricas. Sin embargo, la «historia sagrada» les preocupa mucho más y no sienten ningún inte-

[44] M. Linscott Ricketts, *In Defense of Eliade:* «Religion: Journal of Religion and Religions» 3 (1973) 28. La reacción de Eliade ante todo planteamiento «histórico» no religioso es perfectamente comprensible. Ve en él la señal de la estrechez de espíritu y de la intolerancia que hacen del hombre un ser inhumano y hasta antihumano, lo dejan «vacío» y «víctima de neurosis», llevando a la humanidad a su propio suicidio o, al menos, a su obnubilación.

[45] Partiendo de cierto materialismo «vulgar» o «mecanicista» se ha creído posible explicar *Madame Bovary* u otras creaciones literarias viendo en ella el efecto del condicionamiento histórico y económico del autor. De la misma manera, algunos creyentes han querido explicar la significación y el alcance de los mitos y de los ritos reduciéndolos a sus aspectos más contingentes y prosaicos. Por el contrario, se podrían citar no pocos «materialistas», más receptivos o sagaces, para quienes la «interpretación» no se reduce a destacar el condicionamiento económico de una obra o de un autor.

rés por una historia concebida como concatenación irreversible de acontecimientos que se inscriben en un tiempo unilineal.

En varias de sus obras subraya Eliade lo impropio que es no ver en la ontología arcaica más que una simple «huida» ante la historia. Por el contrario, expresa su aspiración a una «historia sagrada», la única que permite a una sociedad arcaica vivir «históricamente» y hasta «hacer» historia. Los mitos cosmogónicos y los relativos a los orígenes ancestrales permitieron a la tribu Campa del Perú integrar un acontecimiento histórico muy concreto —la sumisión a los invasores españoles— en su historia sagrada, lo que daba sentido a la tragedia de que eran víctimas y les ayudaba a superar su desesperación y a soportar el terror. Esta reacción religiosa, lejos de excluirlos de la historia, dio a este pueblo fuerza para vivir su «presente histórico» esperando que el futuro les ofreciese la oportunidad de alejarse de una situación trágica [46].

Eliade ha negado en varias ocasiones que quiera rechazar la historia, aun cuando denunciaba el «terror de la historia», pues entonces sólo tenía presente la historia de los rumanos y de algunos otros pueblos que han sufrido más la dominación extranjera y que, por tanto, no han podido nunca «realizar» su propia historia. Como hemos dicho, de hecho extrapola su «antihistoricismo» y lo aplica a la humanidad entera. Sin embargo, insiste en que no tenía presente más que el historicismo poshegeliano, y no «la historia propiamente dicha» [47].

En cualquier caso, tanto si la ontología del *homo religiosus* le parece antihistórica como si adopta una actitud general que pueda parecer antihistórica, no se deduce necesariamente que la postura fenomenológica de Eliade sea fundamentalmente antihistórica. Como hemos visto en estas páginas, la hermenéu-

[46] M. Eliade, *The Dragon and the Shaman: Notes on a South American Mythology*, en *Man and his Salvation: Studies in Memory of S. G. F. Brandon*, pp. 99-105. En el prefacio a la edición inglesa de *Forêt interdite*, p. VIII, Eliade llega a decir que «el hombre es *por excelencia* un 'ser histórico', no necesariamente en el sentido que ciertos filósofos historicistas, desde Hegel a B. Croce y Heidegger, dan a este término, sino más bien en la medida en que todo hombre, cualquiera que sea, experimentará siempre una especie de fascinación ante la 'crónica de su universo', es decir, ante lo que ocurre en el mundo en que vive y en su alma».

[47] Por ejemplo, cf. Eliade, *Notes for a Dialogue*, en *Theology of Altizer: Critique and Response*, p. 238.

tica de Eliade es inseparable de cierto ahistoricismo: primado metodológico de las estructuras universales ahistóricas y atemporales, tal como se desprende de la dialéctica de lo sagrado y de los sistemas de símbolos religiosos, deseo de mirar más allá de la historia, ontología arcaica considerada tal como lo hacen los indios, para quienes el tiempo y la historia revisten un carácter *māyā*, etc.

Pero también hemos visto, y en muchas ocasiones, que, para Eliade, los métodos fenomenológico y hermenéutico no deben perder nunca de vista los aspectos históricos de los datos religiosos. Para convencerse de ello, basta repasar el capítulo V, en que hemos hablado de la necesidad de cierta «tensión» histórico-fenomenológica y de la obligación de conectar siempre las estructuras universales con su dato histórico. En opinión de Eliade, las estructuras ahistóricas, consideradas aisladamente, no pueden responder a la vivencia religiosa, y una interpretación de los fenómenos religiosos que no tuviera en cuenta su contexto histórico estaría por ello mismo condenada al fracaso.

Quedarse únicamente con los aspectos ahistóricos o antihistóricos de la obra de Eliade significa olvidar una hermenéutica toda ella dirigida hacia el dato histórico. El ascendiente que ejercen sobre él las estructuras universales no debe hacer olvidar la importancia que concede a sus modalidades históricas y existenciales, ni la extrema diversidad y riqueza de su método fenomenológico. La postura de Eliade contrasta, por su ahistoricismo, con la de todos los demás historiadores de las religiones. Pero determinar la importancia de lo histórico en su obra y el papel que le tiene reservado es un problema sumamente complejo que sólo se puede resolver mediante investigaciones complementarias.

V. Creatividad y nuevas antropologías filosóficas

Hemos visto que, en su deseo de llegar a grados de generalización cada vez más elevados, Eliade tropezaba con problemas ontológicos y que algunas de sus posturas en este sentido procedían de un análisis influido por la antropología filosófica. Terminaremos este estudio mostrando las correlaciones existentes entre ciertos temas frecuentes en su obra, que permiten entre-

ver su deseo de preparar el terreno para nuevas antropologías filosóficas.

El primero de ellos es la condena permanente del provincianismo y el empobrecimiento de las tendencias y de las aspiraciones de la sociedad occidental, a la que acusa de buscar el sentido de la vida y de la condición humanas considerando únicamente sus aspectos puramente históricos, temporales, racionales, científicos y, por tanto, sólo seculares .

Otro de los temas, que llega a convertirse en una obsesión para Eliade, es el de las *obras*. Llega a afirmar que algunos «reduccionistas», Freud y Durkheim entre otros, han realizado una obra útil por las «rupturas» que han provocado, y que han hecho saltar las sólidas barreras de la contingencia, dando así acceso a un nuevo universo de significaciones. Al referirse a estas «brechas», analiza el papel y función de la religión y de la dialéctica de lo sagrado.

En cuanto a la interpretación de su pensamiento, objeto del presente capítulo y, por tanto, en lo referente a sus posiciones normativas, señalemos que estos dos temas son esenciales a los ojos de Eliade. Explican su esperanza en el advenimiento de nuevas y más fecundas antropologías filosóficas. Eliade piensa que hemos reducido considerablemente el alcance presente y futuro de nuestras *obras* al quedarnos sólo con aquella parte de la realidad que nos impone nuestro propio condicionamiento histórico y temporal, que hay innumerables posibilidades de liberación que no vemos por haber limitado y empobrecido nuestro horizonte.

A lo largo de sus escritos, no contento Eliade con denunciar el poco alcance de nuestra visión del mundo en Occidente, afirma además que nuestra miopía ante el lugar del hombre en el universo y ante la condición humana nos impide entender nuestro propio comportamiento, de ahí nuestra decepción y el empobrecimiento de nuestra creatividad y sensibilidad. Está convencido de que una nueva sensibilidad religiosa y, sobre todo, una renovada conciencia de las estructuras simbólicas elementales nos ayudarían a entender mejor nuestros sueños, nuestros fantasmas, al igual que nuestras creaciones artísticas y la mayor parte de nuestros comportamientos «seculares», por no decir nada de nuestras instituciones.

Las ideas que están en el centro de sus preocupaciones encuentran su expresión principal en los ensayos reunidos bajo el título *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, obra en la que Eliade se esfuerza por encontrar el sentido «secreto» de ciertas manías, modas o chifladuras contemporáneas, consideradas desde el punto de vista de la historia de las religiones. Pasa revista al éxito de la revista «Planète», a la «popularidad» de Teilhard de Chardin y de C. Lévi-Strauss, a las ideas contemporáneas sobre el espacio y sobre la muerte, al interés que despiertan las ciencias ocultas y la magia. Según Eliade, estos fenómenos tan diversos y desconcertantes proceden de las estructuras del mito y del símbolo, pues es posible relacionarlos con sus raíces espirituales arcaicas. La historia, aliada de la fenomenología de las religiones, podría desenmascarar, tras su camuflaje, el sentido auténtico del comportamiento del hombre occidental de nuestros días.

En este sentido es esencial la noción de «espacio sagrado», si queremos comprender nuestros comportamientos actuales, aunque sean «desacralizados». No cesa de afirmar que en todo el universo religioso encontramos «la misma concepción fundamental sobre la necesidad de vivir en un mundo inteligible y significante, y que esta concepción procede en último término de la experiencia del espacio sagrado»: «Esta experiencia —casa, ciudad, país— nos lleva a preguntarnos en qué sentido sigue siendo significante para el hombre moderno desacralizado. Sabemos con seguridad que el hombre no ha vivido nunca en el espacio isótropo concebido por los matemáticos y los físicos, es decir, un espacio que posee las mismas propiedades en todas las direcciones. El espacio de que tiene experiencia el hombre está *orientado* y, por tanto, es anisótropo, pues cada dimensión y cada dirección tiene su valor específico. (...) El problema está en saber si la experiencia del espacio orientado, igual que otras experiencias comparables de espacios intencionalmente estructurados (por ejemplo, los diversos espacios en arte y en arquitectura) tienen algo en común con el espacio sagrado del *homo religiosus*» [48].

[48] Eliade, *Le monde, la cité, la maison,* en *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles,* pp. 44-45. Llega a afirmar, p. 41, que «nuestro entendimiento científico del espacio cósmico —espacio infinito y carente de centro— nada tiene que ver con la experiencia existencial de vivir

Para Eliade, no hay duda de que toda reflexión sobre los orígenes profundos de nuestro comportamiento actual sólo puede llevar al descubrimiento de un universo de significaciones nuevas y de otras antropologías filosóficas.

Volviendo a nuestro ejemplo de las experiencias revolucionarias china y vietnamita, no es inconcebible ver en ellas la confirmación de lo que afirma Eliade sobre las «rupturas creativas» y sobre las nuevas antropologías filosóficas que permite, según él, la fenomenología, aunque tal dominio parezca muy alejado de sus preocupaciones [49].

A lo largo de los años sesenta, millones de occidentales se apasionaron por el combate antiimperialista llevado a cabo por los chinos y los vietnamitas. El mundo occidental, con su total ausencia de perspectiva, les parecía carente de significación, alienante, deshumanizado, marginal, reaccionario, superado. Lo consideraban incapaz de hacer frente a los diversos «terrores de la historia». Chinos y vietnamitas aparecían como portadores de nuevos valores sobre el papel del hombre y del individuo. Con ellos debía nacer finalmente un mundo armonioso y significante, en otras palabras, una nueva antropología filosófica.

Estos mismos hombres de Occidente, al considerar los éxitos logrados al comienzo de su acción por los chinos y los vietnamitas, los atribuían principalmente a los análisis «correctos» de Mao Tse-Tung, Ho Chi Minh y otros revolucionarios en materia de economía y política. Es evidente que lo acertado de sus análisis les permitió conseguir entonces la victoria.

en un mundo familiar y significativo». Escribe también, p. 45, que «el simbolismo cósmico del espacio es tan antiguo y conocido, que muchos no son todavía capaces de percibirlo».

[49] *Fragments d'un journal* contiene a este respecto muchas observaciones que, por estar poco desarrolladas, resultan bastante oscuras. Así, pp. 375-76, Eliade escribe que «la política de la 'historia' —como se dice hoy— sólo me interesa porque todos los problemas de que se habla día tras día me parecen ya resueltos. Naturalmente, hay todavía hombres que no saben o no quieren saber que los problemas de la libertad, de la justicia social, de las planificaciones económicas, etc., están ya resueltos y que sus soluciones son irreversibles». Es cierto que pueden encontrarse muchos filósofos unidos que aseguren que estos problemas están «resueltos» en el sentido de que proceden del mundo *māyā* y es posible trascenderlos. Pero, ¿qué ha querido decir Eliade? Cf. p. 414: «Las crisis y las problemáticas de un Freud, Nietzsche, Marx, etc., están superadas o resueltas».

Sin embargo, para el que es sensible al análisis fenomenológico de Eliade, sin que por ello menospreciemos los factores económicos y políticos de que él no trata, las experiencias china y vietnamita revelan otros aspectos de la realidad. El acierto en el análisis político y económico es necesario, pero no basta para explicar el éxito obtenido por los revolucionarios. Otra interpretación nos permite descubrir las estructuras míticas y simbólicas que se ocultan en el corazón del pensamiento de un Mao Tse-Tung o de Ho Chi Minh, los simbolismos fundamentales en profunda afinidad con la realidad y que permiten integrar los aspectos fragmentarios, corrientes y hasta brutales de la existencia en un todo coherente, significante, dotado de su peculiar finalidad.

De la misma manera que Eliade no sueña de ninguna manera con que volvamos a un modo de existencia arcaico, ni Mao ni Ho Chi Minh pensaron nunca en restablecer los modos de existencia del Oriente ancestral, ni desde luego, el budismo o el confucionismo. Pero, por mínima conciencia que se tenga de las bases fenomenológicas del comportamiento, tal como las hemos formulado, se observa que Ho y Mao, al rechazar los valores tradicionales, han infundido una nueva vida a algunos de ellos, considerados como los más progresistas, integrándolos en un esquema marxista, lo que les permite llegar a nuevas formas de creación, a otros universos de significaciones, que suscitan así otras antropologías filosóficas.

En cuanto historiador y fenomenólogo de las religiones, Eliade, al descifrar las estructuras míticas y simbólicas de los ámbitos orientales y arcaicos, ha puesto ante la vista nuevos mundos de significaciones. También ha mostrado que, gracias al simbolismo religioso, los restantes simbolismos, en especial el cósmico, podían adquirir innumerables formas de expresiones nuevas, a las que el hombre de hoy es todavía ciego por el empobrecimiento de su sensibilidad y la estrechez de sus perspectivas intelectuales.

Eliade querría que el hombre contemporáneo pudiera recuperar el sentido de este universo de significaciones propias del mundo arcaico y oriental, de la misma manera que el sentido de las estructuras simbólicas elementales. Aprovecharía así las innumerables posibilidades de renovación que ofrecen en todos los planos de la realidad, haría «saltar» las barreras que

limitan hoy su horizonte, dando de este modo libre curso a su creatividad y a la vivencia de nuevas antropologías filosóficas.

Eliade no se hace demasiadas ilusiones en este sentido. No cree que la civilización occidental sea ya capaz de restablecer este diálogo, y el *Journal* manifiesta bien su pesimismo sobre el futuro de la humanidad. Pero piensa que, si llegara a restablecerse este diálogo, la civilización occidental contemporánea podría superar por fin sus crisis y, gracias a las nuevas antropologías filosóficas, encontraría su plenitud.

Viéndole denunciar el provincialismo y la estrechez de nuestras perspectivas seculares e históricas, y ante la prioridad que concede a las *obras,* es sorprendente constatar hasta qué punto la *creatividad* sigue siendo para Eliade el valor supremo. Es la reina indiscutible de toda su producción, tanto científica como literaria.

Para entender e interpretar los fenómenos religiosos hay que pensar en la creatividad. Para Eliade, el *homo religiosus,* lejos de ser un retrasado mental y un parásito, se revela, por el contrario, altamente creador, y esto desde el Paleolítico. En muchos aspectos, la historia de las religiones consiste para Eliade en saber interpretar las respuestas más innovadoras de la historia de la humanidad. Además, su indiferencia ante los absurdos, supersticiones, injusticias y bajezas de las sociedades que han invocado la religión, y su interés exclusivo por la creatividad que éstas han manifestado en muchos dominios, es precisamente lo que le ha merecido el reproche de que observa al *homo religiosus* con ojos de novelista. Hemos visto que la dialéctica de lo sagrado constituía para Eliade un proceso experimental creador, y que para él el simbolismo religioso, en virtud de las respuestas que podía suscitar, era de una extraordinaria fecundidad. Hemos visto igualmente que la creatividad no nace del vacío, que tiene necesidad de estructuras que se le ofrezcan de entrada y que la creatividad religiosa se entiende en función de un «hecho constituido».

Para Eliade, la creatividad no concierne sólo al *homo religiosus,* sino también al historiador y al fenomenólogo, dado que quieren analizar el fenómeno religioso. Una verdadera historia de las religiones es inconcebible sin imaginación y sin una hermenéutica innovadora. La mayor parte de los historiadores contemporáneos, todavía sometidos a los cánones de un provincia-

lismo cultural que limita singularmente su horizonte, ha mostrado muy poca audacia y creatividad en sus interpretaciones: sus trabas, sus anteojeras, les han impedido percibir la extrema complejidad y toda la profundidad del fenómeno religioso.

Dada la importancia que revisten a los ojos de Eliade la creatividad y la necesidad de nuevas antropologías filosóficas, su obra y sus métodos no se pueden juzgar en función de criterios rutinarios. Si bien valora en mucho la erudición, no es por la erudición en cuanto tal. Es cierto que ha manifestado la satisfacción que experimentaba al descifrar un mito o una estructura simbólica. No es menos verdad que uno de sus mayores pesares es ver cómo sus contemporáneos occidentales no comparten sus propias interpretaciones ni sus ideas sobre los fenómenos arcaicos. Pero estas consideraciones no agotan lo que se propone conseguir y constituye su objetivo último.

Para Eliade, la historia de las religiones es rica en posibilidades innovadoras, hasta en los dominios más pegados a tierra. Una mejor comprensión del «otro», en una época en que Occidente no puede evitar la confrontación con las civilizaciones arcaicas y orientales, que cada vez sienten más la llamada a «hacer» historia, constituiría ya un resultado inesperado. Pero Eliade aspira a más. Si el estudio del «otro» lo apasiona hasta tal punto que ese «otro» puede ser lo mismo el mundo reprimido del inconsciente o el ámbito vital de las sociedades no occidentales, es porque este encuentro y este diálogo pueden estimularnos y contribuir al enriquecimiento de las mentalidades occidentales. Encuentro y diálogo sólo pueden favorecer una renovación de la creatividad en Occidente, ayudarnos a superar nuestro provincialismo y la deshumanización de nuestra sociedad. Así se crearán las condiciones de un nuevo Renacimiento y de un nuevo Humanismo de dimensiones mundiales.

Nuestras antropologías filosóficas están en la actualidad en punto muerto. Se han cerrado como una trampa sobre el ser humano, impidiéndole resolver sus crisis existenciales y, por su carácter inhumano, quiebran en él todo impulso creador.

Para Eliade, la fenomenología y la hermenéutica de la historia de las religiones deberían proponerse «romper», «hacer saltar» las estructuras demasiado estrechas que impiden al hombre contemporáneo ejercer su creatividad. El hombre auténtico no puede ser más que un hombre total. Sólo una nueva an-

tropología filosófica, que colocara en su justo lugar al inconsciente y a lo imaginario y se abriera así a la trascendencia, puede asegurar al hombre la plenitud de sus facultades creadoras, devolverle el sentido de su autenticidad e integridad.

Resulta de este modo que la historia de las religiones puede, en mayor grado que ninguna otra disciplina, restablecer a la vez el contacto y diálogo con el «otro», y dar a todas las virtualidades que ofrecen las estructuras simbólicas elementales la posibilidad de manifestarse de forma concreta. Por eso ve en ella Eliade la impulsadora de toda nueva forma de creatividad y de toda nueva antropología filosófica.

Estas consideraciones, sumamente normativas y filosóficas, aun cuando no constituyan más que uno de los aspectos del análisis de Eliade en materia de historia de las religiones, revisten una importancia considerable. La preeminencia que otorga a la creatividad y a la necesidad de una nueva antropología filosófica es, en efecto, la mejor revelación de sus hipótesis metodológicas y de los principios que le orientan, y tiene cierta influencia en sus interpretaciones y en sus propias concepciones sobre la naturaleza y el sentido de su disciplina. Además, estos métodos de análisis son importantes en la medida en que constituyen un desafío para los demás historiadores de las religiones, pudiendo servir de referencia a investigadores a quienes no afecta demasiado la fenomenología de Eliade, ni siquiera la historia de las religiones. Por eso, para muchos marxistas, o humanistas, las reflexiones de Eliade sobre las perspectivas de nuestro mundo occidental pueden resultar aleccionadoras en extremo. No tendrán inconveniente en compartir sus puntos de vista sobre la necesidad del contacto con el «otro», sobre la importancia del inconsciente y lo imaginario, sobre las necesidades de un diálogo con las civilizaciones no occidentales y su universo de significaciones e incluso sobre la importancia de las estructuras simbólicas, pues no cabe duda de que Eliade no está solo en su búsqueda de nuevas formas de creatividad y nuevas antropologías filosóficas.

BIBLIOGRAFIA

Allen, Douglas, *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions:* «Religion and Reason» 14 (Nueva York 1978).

— y Dennis Doeing, *Mircea Eliade: An Annotated Bibliography* (Nueva York 1980).

Altizer, Thomas J. J., *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* (Filadelfia 1963).

— William A. Beardslee y Harvey J. Young (eds), *Truth, Myth, and Symbol* (Englewood Cliffs, N. J. 1962).

Baaren, Th. P. van y H. J. W. Drijvers (eds), *Religion, Culture and Methodology:* «Religion and Reason» 8 (La Haya 1973).

Baird, Robert D., *Category Formation and the History of Religion.* «Religion and Reason» 1 (La Haya 1971).

Banton, Michael (ed), *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (Nueva York 1966).

Berndt, R. M., *Kunapipi* (Melburne 1951).

Bianchi, U.; C. J. Bleeker y A. Bausani (eds), *Problems and Methods of the History of Religions* (Leiden 1972).

Bouquet, A. C., *Comparative Religion: A Short Outline* (Londres 1962).

Caillois, Roger, *L'homme et le sacré* (París ^{3}1963).

Camus, Albert, *L'homme révolté* (París 1952).

— *Le Mythe de Sisyphe* (París 1949).

Cassirer, Ernst, *An Essay on Man* (Yale University Press, New Haven 1966). Trad. fr. de Norbert Massa, *Essai sur l'homme* (París 1973).

— *Language and Myth* (Nueva York 1946).

— *The Philosophy of the Enlightenment* (Boston 1961).

Codrington, R. H., *The Melanesians* (Clarendon Press, Oxford 1891).

Dudley, Guilford III: *Religion on Trial: Mircea Eliade and his Critics* (Temple University Press, Filadelfia 1977).

Durkheim, Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* Bibliothèque de philosophie contemporaine (París 1912). Trad. española: *Las formas elementales de la vida religiosa* (Madrid 1982).

Eliade, Mircea

Citamos las obras de M. Eliade en su título original, y a su lado el que lleva en español, que no siempre coinciden.

Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne (París 1936).

Techniques du Yoga (París 1948). Trad. española: *Técnicas del Yoga* (Buenos Aires 1941).

Traité d'histoire des religions, prefacio de Georges Dumézil (Payot, París [8]1975). Trad. española: *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado* (Ed. Cristiandad, Madrid [2]1980).

Le mythe de l'éternel retour (París 1949). Trad. española: *El mito del eterno retorno* (Madrid 1974).

La Nuit Bengali, trad. A. Guillermou (París 1950). Trad. española: *La noche bengalí* (Emecé, Buenos Aires [2]1962).

Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase (Payot, París [3]1974). Trad. española: *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (México [2]1976).

Images et Symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux (París 1952). Trad. española: *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso* (Madrid 1955).

Le Yoga. Immortalité et Libertê (París [5]1975). Trad. española: *Yoga. Inmortalidad y libertad* (Buenos Aires 1957).

Forêt interdite, trad. A. Guillermou (París 1955).

Forgerons et Alchimistes (París 1977). Trad española: *Herreros y alquimistas* (Taurus, Madrid 1959).

Minuit à Serampore, trad. del alemán por A. M. Schmidt (París 1956).

Mythes, Rêves et Mystères (Gallimard, París 1957). Trad. española: *Mitos, sueños y misterios* (Compañía General Fabril Buenos Aires 1961).

Naissances mystiques. Essais sur quelques types d'initiation (Gallimard, París 1959). Trad. española: *Iniciaciones místicas* (Taurus, Madrid 1975).

Méphistophélès et l'androgyne (Gallimard, París 1962). Trad. española: *Metistófeles y el andrógino* (Ediciones Guadarrama, Madrid 1969).

Patanjali et le Yoga (Du Seuil, París 1962). Trad. española: *Patanjalí y el Yoga* (Buenos Aires 1982).

Aspects du mythe (Gallimard, París 1963).

Le sacré et le profane (Gallimard, París 1965). Trad. española: *Lo sagrado y lo profano* (Ed. Guadarrama, Madrid 1967, [5]1983).

De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale (Payot, París 1970). Trad. española: *De Zalmoxis a Gengis Khan. Estudio comparado de las religiones y el folklore de la Europa oriental* (Ed. Cristiandad, Madrid 1985).

La Nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions (The Quest), Gallimard, París 1971. Trad. española: *La Búsqueda* (Ed. Megápolis, Buenos Aires 1971).

Religions australiennes, trad. del ingl. por L. Jospin (Payot, París 1972). Trad. española: *Introducción a las religiones de Australia* (Buenos Aires 1975).

Fragments d'un Journal (Gallimard, París 1973). Trad. española: *Fragmentos de un Diario* (Espasa Calpe, Madrid 1979).

Histoire des croyances et des idées religieuses (Payot, París 1976). Trad. española: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas.* Todos los vols. españoles llevan copiosas ilustraciones, que reflejan y corroboran las ideas de M. Eliade:

Vol. I: *De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis,* 1976. Trad. española: *De la Prehistoria a los misterios de Eleusis* (Ed. Cristiandad, Madrid 1978).

Vol. II: *De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme,* 1978, [4]1983. Trad. española: *De Buda al triunfo del cristianismo* (Madrid 1979).

Vol. III/1: *De Mohamet à l'âge des Réformes,* 1983. Trad. española: *De Mahoma al triunfo de la Modernidad* (Madrid 1983).

Vol. III/2: *De la découverte du «bon sauvage» aux théologies athéistes contemporaines.* Trad. española: *De la idea del «buen salvaje» a las teologías ateas contemporáneas* (en prensa).

La edición española se ha ampliado con un tomo IV, con el título de *La historia de las religiones en sus textos* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980), traducción de la obra *From Primitives to Zen* (Nueva York 1967).

Le vieil homme et l'officier, trad. del rumano por A. Guillermou Gallimard, París 1977).

Mademoiselle Christina, trad. del rumano por Cl. Levenson (L'Herne, París 1978).

Ocultismo, brujería y modas culturales (Marymar, Buenos Aires 1977). Trad. de *Occultism, Witchaft and Cultural Fashions* (Chicago 1976).

Memoria I (1907-1937). *Las promesas del equinoccio* (Taurus, Madrid 1983). Trad. de *Mémoire* I (1907-1937). *Les promesses de l'équinoxe* (Gallimard, París 1980).

La prueba del laberinto (Ed. Cristiandad, Madrid 1980). Conversaciones con Claude-Henri Rocquet, publicadas con el título: *L'épreuve du labyrinthe* (París 1979). Es un libro apasionante. Una introducción a su pensamiento, a su concepción de la vida y de la historia de las religiones, contado por él mismo en forma autobiográfica.

Evans-Pritchard, E. E., *Theories of Primitive Religion* (Oxford 1966). Trad. fr. de Mimi Matignon: *La Religion des primitifs* (París 1971).

Frazer, James George, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion.* Ed. orig.: 1890. 3.ª ed. en 12 vols. (Londres 1907-1915).

Freud, Sigmund, *Obras completas,* trad. de L. López Ballesteros y R. Rey Ardid, 3 tomos (Biblioteca Nueva, Madrid 1948-68).

Gilkey, Langdon, *Naming the Whirlwind: The Renewal of God Language* (Indianápolis 1969).

Helfer, James S. (ed), *On Method in the History of Religions.* Cuaderno n.º 8 de *History and Theory* (Middletown, Conn., 1968).

Hook, Sidney (ed), *Religious Experience and Truth* (Nueva York 1961).

Husserl, Edmund, *Ideen auf einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913). Trad. fr. de Paul Ricoeur: *Idées directrices pour une phénoménologie* (París 1950). Trad. española de M. G. Baró, *La idea de la fenomenología* (Madrid 1982).

— *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie.* Presentación y trad. ingl. de Quentin Lauer: *Phenomenology and the Crisis of Philosophy* (col. «Torchbooks», Harper and Row, Nueva York 1965). Trad. fr. de Paul Ricoeur: *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* (París 1968).

James, William, *The Varieties of Religious Experience* (Nueva York 1958).

Johnson, F. Ernest (ed), *Religious Symbolism* (Nueva York 1955).

Jung, C. G., *Psychological Reflections.* Selección de textos por Jolande Jacobi (Nueva York 1961).

— *Psychology and Religion* (Yale University Press. New Haven, 1938).

King, Winston L., *Introduction to Religion: A Phenomenological Approach* (Nueva York 1968).
Kirk, G. S., *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures* (Cambridge 1970).
Kitagawa, Joseph M. (ed), *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding.* Tomo I de *Essays in Divinity,* bajo la dir. de Jerald C. Brauer (University of Chicago Press, Chicago 1967).
— y Charles Long (eds), *Myths and Symbols: Studies in Honor of Mircea Eliade* (University of Chicago Press, Chicago 1969).
Kristensen, W. Brede, *The Meaning of Religion* (La Haya 1960).
La Barre, Weston, *The Ghost Dance: The Origin of Religion* (Nueva York 1970; Londres 1972).
Lang, Andrew, *The Making of Religion* (Londres 1898).
— *Myth, Ritual and Religion.* Tomo I (Londres [4]1913).
Lawrence, Nathaniel y Daniel O'Connor (eds), *Readings in Existential Phenomenology* (Englewood Cliffs, N. J., 1967).
Leeuw, Gerardus van der, *Phänomenologie der Religion* (Tubinga 1933).
Lenski, Gerhard, *The Religious Factor* (Nueva York 1963).
Lessa, William y Evon Z. Vogt (eds), *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach* (Nueva York 1958).
Lévy-Bruhl, Lucien, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (París [3]1918).
— *La Mentalité primitive* (París [4]1925).
Long, Charles H., *Alpha: The Myths of Creation* (Nueva York 1963).
Malinowski, Bronislaw, *Magic, Science and Religion* (Free Press, Glencoe, III., 1948).
Marett, R. R., *The Threshold of Religion* (Londres 1909).
Mensching, G., *Histoire de la science des religions* (París 1955).
Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception* (París 1945)
— *Les Sciences de l'homme et la phénoménologie.* Primera parte (París 1975).
— *Signes* (París 1960).
Müller, F. Max, *Chips from a German Workshop.* Vol. I (Nueva York 1869).
— *Lectures on the Science of Language.* 2.ª serie (Nueva York 1875).
Munson, Thomas N., *Reflective Theology: Philosophical Orientations in Religion* (Yale University Press, New Haven 1968).

Otto, Rudolf, *Das Heilige*. 1.ª ed.: 1917 (Friedrich Andreas Perthes A.-G., Gotha & Stuttgart 1924). Trad. española de F. Vela, *Lo santo* (Madrid ³1983).

Pettazzoni, Raffaele, *The All-Knowing God*. Trad. ingl. de H. J. Rose (Methuen and Co., Londres 1956).

— *Essays on the History of Religions*. Trad. ingl. de H. J. Rose (E. J. Brill, Leiden 1954).

Pinard De La Boullaye, Henri, *L'Étude comparée des religions*. Vol. 1 (París 1922).

Ricoeur, Paul, *Le Conflit des interprétations: Essais d'herméneutique* (París 1969).

— *Finitude et culpabilité*: 2. *La Symbolique du mal* (París 1960).

Saliba, John A., *«Homo Religiosus» in Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation* (Leiden 1976).

Sharpe, Eric J., *Comparative Religion: A History* (Nueva York 1975).

Smith, John E., *Reason and God* (Yale University Press, New Haven 1967).

Stanner, W. E. H., *On Aboriginal Religion* (Sidney 1963).

Strasser, Stephan, *The Soul in Metaphysical and Empirical Psychology* (Pittsburgo 1962).

Tacou, Constantin (ed), *Mircea Eliade*. «Cahiers de l'Herne», n.º 33 (Ed. de l'Herne, París 1978).

Tillich, Paul, *Systematic Theology*. Vol. I (Chicago 1951). Trad. fr. de Fernand Ouellet: *Théologie systématique* (París 1969).

Tylor, Edward B., *Primitive Culture*. Vol. I (1871). 6.ª ed. en 2 vols. (Londres 1920).

Underhill, Evelyn, *Mysticism* (Nueva York 1961).

Vries, Jan de, *The Study of Religion: A Historical Approach*. Trad. ingl. e introducción de Kees W. Bolle (Nueva York 1967).

Waardenburg, Jacques, *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research*. 2 vols. (La Haya-París 1973-74).

Wach, Joachim, *The Comparative Study of Religions*. Introducción de Joseph M. Kitagawa (Columbia University Press, Nueva York 1961).

— *Sociology of Religion* (University of Chicago Press, Chicago 1962). Trad. fr. de Maurice Lefèvre: *Sociologie de la religion* (París 1955).

— *Types of Religious Experience* (Chicago 1951).

Wallace, Anthony F. C., *Religion: An Anthropological View* (Nueva York 1966).

Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie.* Vol I (Tubinga 1922). Trad. fr.: *Études de sociologie de la religion* (París 1964).

Widengren, Geo, *Religionens värld: Religionsfenomenologiska studier och översikter* (Estocolmo 1953); trad. española: *Fenomenología de la Religión,* Ed. Cristiandad, Madrid 1976.

Zimmer, Heinrich, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization* (Nueva York 1962).

Artículos de revistas

Adams, Charles J., «The History of Religions and the Study of Islam», en *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding,* Joseph M. Kitagawa, ed. (Chicago 1967).

Altizer, Thomas J. J., *Mircea Eliade and the Recovery of the Sacred:* «The Christian Scholar» 45 (1962) 267-89.

— *The Religious Meaning of Myth and Symbol,* en *Truth, Myth, and Symbol.* Thomas J. J. Altizer, William A. Beardslee y J. Harvey Young, eds. (Englewood Cliffs, N. J., 1962).

Baaren, Th. P. van, *Science of Religion as a systematic Discipline: Some introductory Remarks,* en *Religion, Culture and Methodology.* Th. P. van Baaren y H. J. W. Drijvers (eds): «Religion and Reason» 8 (La Haya 1973).

Bednarski, Jules, *The Eidetic Reduction:* «Philosophy Today» 6 (1962) 14-24.

Bianchi, Ugo, *The Definition of Religion: On the Methodology of Historical-Comparative Research,* en *Problems and Methods of the History of Religions.* U. Bianchi, C. J. Bleeker y A. Bausani, eds. (Leiden 1972).

Bidney, David, *The Concept of Value in Modern Anthropology,* en *Anthropology Today,* A. L. Kroeber, ed. (Chicago 1957).

Bleeker, C. Jouco, *The Contribution of the Phenomenology of Religion to the Study of the History of Religions,* en *Problems and Methods of the History of Religions,* U. Bianchi, C. J. Bleeker y A. Bausani, eds. (Leiden 1972).

— *The Future Task of the History of Religions:* «Numen» 7 (1960) 221-34.

— *The Phenomenological Method:* «Numen» 6 (1959) 96-111.

Boas, Franz, *The Origin of Totemism: American Anthropologist* 18 (1916) 319-26.

Bolle, Kees W., Introducción a *The Study of Religion,* de Jan de Vries (Nueva York 1967).

Breu, Giovanna, *Teacher: Shamans? Hippies? They're all Creative to the World's Leading Historian of Religions:* «People Weekly» (27-III-1978), 9, n.º 12, pp. 43, 49.

Calinesco, Mateï, *Imagination et sens: Attitudes 'esthétiques'*, en *Mircea Eliade,* «Cahiers de l'Herne», n.º 33 (Ed. de l'Herne, París 1978).

Clavier, Henri, *Résurgences d'un problème de méthode en Histoire des religions:* «Numen» 15, n.º 2 (1968) 94-118.

Cox, Harvey, Reseña de *Gods, Goddesses, and Myths of Creation* (Caps. I y II de *From Primitives to Zen: A Thematic Sourcebook* de Mircea Eliade: «New York Times Book Review», 11-VIII-1974) 17-18.

Dorson, Richard M., *The Eclipse of Solar Mythology,* en *Myth: A Symposium,* Thomas A. Sebeok, ed. (Filadelfia 1955).

Dujardin, Jean-Pierre, *Eliade: le généraliste du sacré*: «Le Figaro Magazine» (24-II-1979) 58-59.

Dumézil, Georges, Prefacio al *Traité d'histoire des religions* de Mircea Eliade (Payot, París 1964).

Eliade, Mircea, *A propos d'une nouvelle 'philosophie' de la lune,* en *Mircea Eliade,* «Cahiers de l'Herne», n.º 33 (Ed. de l'Herne, París 1978).

— *Architecture sacrée et symbolisme*, en *Mircea Eliade,* «Cahiers de l'Herne», n.º 33 (Ed. de l'Herne, París 1978).

— *Les Bohémiennes:* «La Revue de Paris», XII (1966). Reimpreso en *Mircea Eliade,* «Cahiers de l'Herne», n.º 33, pp. 293-312.

— *'Briser le toit de la maison': Symbolïsme architectonique et physiologie subtile,* en *Studies in Mysticism and Religion,* E. E. Urbach et al., eds. (Jerusalén 1967).

— *Bucuresti 1937:* «Fiinta Românească» 5 (1967) 47-66.

— *Comparative Religion: Its Past and Future,* en *Knowledge and the Future of Man,* Walter J. Ong S. J., ed. (Nueva York 1968).

— *La conception de la liberté dans la pensée indienne,* en *Mircea Eliade,* «Cahiers de l'Herne», n.º 33, pp. 168-71.

— *Cosmogonic Myth and 'Sacred History':* «Religious Studies» 2 (1967) 171-83.

— *The Dragon and the Shaman: Notes on a South American Mythology,* en *Man and his Salvation: Studies in Memory

de S. G. F. Brandon, E. J. Sharpe y J. R. Hinnells, eds. (Manchester 1973).

— *Encounters at Ascona,* en *Spiritual Disciplines.* Colección de artículos publicados en «Eranos Jahrbuch». Bollington Series 30, Vol. IV (1959) xvii-xxi.

— *Historical Events and Structural Meaning in Tension:* «Criterion» 6 (1967) 29-31.

— *Jung, ou la réponse à Job,* en *Mircea Eliade,* «Cahiers de l'Herne», n.º 33, pp. 250-55, publicado inicialmente con el título *Rencontre avec Jung* en «Combat» del 9-X-1952.

— *Littérature orale,* en *Histoire des Littératures,* vol. I de «Encyclopédie de la Pléiade», R. Queneau, ed. (Gallimard, París 1956).

— *Les livres populaires dans la littérature roumaine:* «Zalmoxis» 2 (1939) 63-78.

— *Masks: Mythical and Ritual Origins,* en *Encyclopedia of World Art,* Vol. 9, col. 520-25 (Nueva York 1964).

— *Le Mythe de l'alchimie,* en *Mircea Eliade,* «Cahiers de l'Herne», n.º 33 (1978) 157-67.

— *Mythologie et histoire des religions:* «Diogène» 9 (1955) 99-116.

— *Notes for a Dialogue,* en *The Theology of Altizer: Critique and Response,* J. B. Cobb, ed. (Westminster, Filadelfia 1970).

— *Notes on the Symbolism of the Arrow,* en *Religions in Antiquity:* Ensayos en homenaje a *Erwin Ramsdell Goodenough,* Jacob Neusner, ed. (Leiden 1968).

— *On Prehistoric Religions:* «History of Religions» 14 (1974) 140-47.

— *Pour une histoire générale des religions indo-européennes:* «Annales: Economies, Sociétés, Civilisations» 4 (1949) 183-91.

— Prefacio a *Reflective Theology: Philosophical Orientations in Religions* de Thomas N. Munson. (Yale University Press, New-Haven 1968).

— *Recent Works on Shamanism: A Review Article:* «History of religions» I (1962) 152-86.

— *Les religions dont nous héritons: un dialogue entre Mircea Eliade et Georges Dumézil:* «Les Nouvelles Littéraires» 56, n. 2658 del 27-X-1978, pp. 17-18.

— *The Sacred in the Secular World:* «Cultural Hermeneutics» 1 (1973) 101-13.

— *Sacred Tradition and Modern Man: A Conversation with Mir-*

cea Eliade: «Parabola: Myth and the Quest for Meaning» 1, n.º 3 (1976) 74-80.
— *South American High Gods* I: «History of Religions» 8 (1969) 338-54.
— *South American High Gods* II: «History of Religions» 10 (1971) 234-66.
— *La souveraineté et la religion indo-européenne:* «Critique» 35 (1949) 342-49.
— *Structure and Changes in the History of Religion,* trad. de Kathrin Atwater, en *City Invincible,* Carl Kraeling, ed. (University of Chicago Press, Chicago 1960).
— *Sur la permanence du sacré dans l'art contemporain,* en *XXe Siècle* 26 (1964) 3-10.
— *Le symbolisme des ténèbres dans les religions archaïques,* en *Polarités du symbole:* «Etudes Carmélitaines» 39 (1960) 15-28.
— *Techniques de l'extase et langages secrets,* en *Conferenze,* Vol. II (Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma 1955).

Fenton, John Y., *Reductionism in the Study of Religions:* «Soundings» 53 (1970) 61-76.

Frye, Northrup, *World Enough Without Time:* «The Hudson Review» 12 (1959) 423-31.

Gombich, Richard, *Eliade on Buddhism:* «Religious Studies» 10 (1974) 225-31.

Grabau, Richard F., *Existential Universals,* en *An Invitation to Phenomenology,* James M. Edie, ed. (Chicago 1965).

Hamilton, Kenneth, *Homo Religiosus and Historical Faith:* «Journal of Bible and Religion» 33 (1965) 213-22.

Hudson, Wilson M., *Eliade's Contribution to the Study of Myth,* en *Tire Shrinker to Dragster,* Wilson, M. Hudson, ed. (The Encino Press, Austin 1968).

Hultkrantz, Åke, *The Phenomenology of Religion: Aims and Methods:* «Temenos: Studies in Comparative Religion» 6 (1970) 68-88.

Ierunca, Virgil, *L'oeuvre littéraire,* en *Mircea Eliade,* «Cahiers de l'Herne», n.º 33 (1978) 315-27.

Ihde, Don, *Some Parallels Between Analysis and Phenomenology:* «Philosophy and Phenomenological Reseach» 27 (1967) 577-86.

King, Winston L., reseña de *The Quest: History and Meaning in Religion* (Título fr.: *La Nostalgie des origines*), de Mircea

Eliade: «Journal for the Scientific Study of Religion» 9 (1970) 70-72.

Kitagawa, Joseph M., *The History of Religions in America,* en *The History of Religions: Essays in Methodology,* Mircea Eliade y Joseph M. Kitagawa eds. (University of Chicago Press, Chicago 1959).

— *Primitive, Classical, and Modern Religions: A Perspective on Understanding the History of Religions,* en *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding,* Joseph M. Kitagawa, ed. (University of Chicago Press, Chicago 1967).

Leach, Edmund, *Sermons by a Man on a Ladder:* «New York Review of Books», 20-X-1966, pp. 28-31.

Lessa, W. A., reseña de *Patterns in Comparative Religion* (título fr. *Traité d'histoire des religions*) de Mircea Eliade: «American Antropologist» 61 (1959) 122-23.

Long, Charles H., *Archaism and Hermeneutics,* en *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding,* Joseph M. Kitagawa, ed. (University of Chicago Press, Chicago 1967).

— *The Meaning of Religion in the Contemporary Study of Religions:* «Criterion» 2 (1963) 23-26.

— *Prolegomenon to a Religious Hermeneutic*: «History of Religions» 6 (1967) 254-64.

— *Le sens de l'oeuvre de Mircea Eliade pour l'homme moderne,* en *Mircea Eliade,* «Cahiers de l'Herne», n.º 33 (1978) 224-229.

— *Where is the History of Religions Leading Us?*: «Criterion» 6 (1967) 19-21.

— Luyster, Robert, *The Study of Myth: Two Approaches:* «Journal of Bible and Religion» 34 (1966) 235-43.

— Maitland, Leslie, *Myths-and-Symbols Tracer has a View to Conjure With:* «New York Times» (4-II-1979) 44.

— Marshak, Alexander, *Cognitive Aspects of Upper Paleolithic Engraving:* «Current Anthropology» 13 (1972) 445-77.

Marx, Karl, *Contribution à la critique de la Philosophie du Droit de Hegel — Introduction,* en *Critique du Droit politique hegelien,* por Marx. (Editions Sociales, París 1975).

— *Myths for Moderns:* «Times Literary Supplement» (Londres) n.º 3337 (10-II-1966) 102.

Oxtoby, Willard Gurdon, *Religionwissenschaft Revisited,* en *Religions in Antiquity.* Ensayos en homenaje a *Erwin Ramsdell Goodenough,* Jacob Neusner, ed. (Brill, Leiden 1968).

Penner, Hans H. y Edward A. Yonan, *Is a Science of Religion Possible?:* «Journal of Religion» 52 (1972) 107-33.

Pettazzoni, Raffaele, *The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development,* en *The History of Religions: Essays in Methodology,* Mircea Eliade y Joseph M. Kitagawa, eds. (University of Chicago Press, Chicago 1959).

Progoff, Ira, *Culture and Being: Mircea Eliade's Studies in Religion:* «International Journal of Parapsychology» 2 (1960) 47-60.

— *The Man Who Transforms Consciousness:* «Eranos Jahrbuch» (1966), B 35 (1967) 99-144.

Raglan, Lord, reseña de *Patterns in Comparative Religion* (título fr.: *Traité d'histoire des religions*) de Mircea Eliade: «Man» 59 (marzo 1959) 53-54.

Rasmussen, David, *Herméneutique structurale et philosophie,* en *Mircea Eliade,* «Cahiers de l'Herne», n.º 33 (1978) 97-104.

Reno, Stephen J., *Hiérophanie, symbole et expériences,* en *Mircea Eliade,* «Cahiers de l'Herne», n.º 33 (1978) 120-127.

Ricketts, Mac Linscott, *Eliade and Altizer: Very Different Outlooks:* «Christian Advocate», X (1967) 11-12.

— *In Defense of Eliade: Toward Bridging the Communications Gap between Anthropology and the History of Religions:* «Religion: Journal of Religion and Religions» 3 (1973) 13-14.

— *Mircea Eliade et la mort de Dieu,* en *Mircea Eliade,* «Cahiers de l'Herne» n.º 33 (1978) 110-119.

— *The Nature and Extent of Eliade's 'Jungianism':* «Union Seminary Quarterly Review» 25 (1970) 211-34.

Ricoeur, Paul, *Phénoménologie existentielle,* en *Encyclopédie française* XIX, Filosofía/Religión 10.8 - 10.12 (Larousse, París 1957).

— *Le problème du double-sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique:* «Cahiers internationaux du symbolisme», n.º 12 (1966) 59-71.

— *Le symbole donne à penser:* «Esprit», n.º 7-8 (VII-VIII 1959) 60-76.

Ries, Julien, *Histoire des religions, phénoménologie, herméneutique,* en *Mircea Eliade,* «Cahiers de l'Herne», n.º 33 (1978) 81-87.

Saiving, Valerie, *Androcentrism in Religious Studies:* «Journal of Religion» 56 (1976) 177-97.

Schimmel, Anne-Marie, *Summary of the Discussion:* «Numen» 7 (1960) 235-39.

— *Scientist of Symbols:* «Time» (11-II-1966) 68-70.

Segal, Robert A., *Eliade's Theory of Millenarianism:* «Religious Studies» 14 (1978) 159-73.

Smart, Ninian, *Beyond Eliade: The Future of Theory in Religion:* «Numen» 25 (1978) 171-83.

Smith, John E., *The Structure of Religion:* «Religious Studies» I (1965) 63-73.

Smith, Wilfred Cantwell, *Comparative Religion: Whither — and Why?,* en *The History of Religions: Essays in Methodology,* Mircea Eliade y Joseph M. Kitagawa, eds. (University of Chicago Press, Chicago 1959).

Strenski, Ivan, *Mircea Eliade: Some Theoretical Problems,* en *The Theory of Myth: Six Studies,* Adrian Cunningham, ed. (Londres 1973).

Tillich, Paul, *The Meaning and Justification of Religious Symbols,* en *Religious Experience and Truth,* Sidney Hook, ed. (Nueva York University Press, Nueva York 1961).

— *The Religious Symbol,* en *Religious Experience and Truth,* Sidney Hook, ed. (Nueva York University Press, Nueva York 1961).

— *Theology and Symbolism,* en *Religious Symbolism,* F. Ernest Johnson, ed. (Nueva York 1955).

Welbon, G. Richard, *Some Remarks on the Work of Mircea Eliade:* «Acta Philosophica et Theologica» 2 (1964) 465-92.

INDICE DE AUTORES CITADOS

El propio M. Eliade ha contado cómo descubrió en la India, con apenas veintiún años, los dos principios que constituirían la base de su pensamiento: el sentido del símbolo y el hombre neolítico, el de la religiosidad cósmica, vinculado a los ritmos de brote, crecimiento y muerte que observa en la agricultura (*La prueba del laberinto,* p. 56). Por el contacto con la siembra y la cosecha, se ve sorprendido el hombre por fuerzas superiores de hierofanías, como el sol, la luna, las fuentes, la fertilidad de la mujer, etc. Es lo que se denomina el fenómeno sagrado, cuyo retorno a lo largo de los siglos y su hermenéutica constituyen para Eliade lo que llamamos historia de las religiones. A su estudio dedicó su primer libro en Occidente: *Morfología y dialéctica de lo sagrado* (1949), con el que cambió de rumbo esa ciencia, transformándola de relato histórico y evolucionista en fenomenología de lo religioso.

De esto trata este libro de Allen, que el propio M. Eliade prologa. ¿Es su amplia obra realmente científica, con un método crítico riguroso? La importancia que da al símbolo en la interpretación del fenómeno sagrado, ¿es algo más que una hipótesis audaz, sin base alguna objetiva? Era de esperar que una revolución tan profunda en cualquiera de los campos del saber produjese malhumor y ataques abiertos o velados. A todos ellos se responde en este libro precisando la metodología constante y rigurosa de M. Eliade, cimentada en dos robustos pilares: la fuerza primordial del simbolismo y la dialéctica de lo sagrado, merced a los cuales se puede diferenciar lo religioso de lo profano.



En la portada:
Mircea Eliade con el profesor C. G. Jung,
Ascona, Suiza, 1952.